دراسات في حضارة الأسلام

هاملتون جب

دراسات
في
حضارة الإسلام

تأليف : هاملتون جب

تحرير : ستانفورد شو

وليم بولك

ترجمة : الدكتور إحسان عباس

الدكتور محمد يوسف نجم

الدكتور محمود زايد

دار العلم للملايين

ص.ب ١٠٨٥ - بيروت

تلفون: ٢٢٤٥٠٢-٢٩١٠٢٧

الطبعة الثالثة

نيسان (ابريل) ١٩٧٩

المسهمون في هذا الكتاب

المؤلف : هاملتون جب

من كبار المستشرقين المعاصرين الذين وقفوا حياتهم على دراسة التراث الاسلامي ، وأسهموا إسهاماً كبيراً في تعميق النظرة الغربية إلى المؤسسات الاسلامية .

عمل لفترة من الوقت أستاذاً للعربية في جامعة اكسفورد ، كما شغل بين سنتي ١٩٣٠ و ١٩٥٥ منصب محرر الطبعة الانجليزية من « الموسوعة الاسلامية » ، وهو الآن مدير لمركز دراسات الشرق الاوسط في جامعة هارفارد . وبالنظر لمركزه العلمي الرفيع ، وتقديراً لاسهاماته الفكرية العديدة منح في سنة ١٩٥٤ لقب « سير » .

والمؤلف عضو أصيل في مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، وعضو مراسل في المجمع العلمي العربي بدمشق ، وفي المجمع العلمي العراقي ، وله عدد كبير من المؤلفات والمقالات .

المحرران :

ستانفورد شو
أستاذ اللغة التركية المساعد في جامعة هارفارد .

وليم بولك
أحد أساتذة جامعة هارفارد .

المترجمون :

الدكتور احسان عباس

استاذ الادب العربي في الجامعة الاميركية في بيروت

الدكتور محمد يوسف نجم

استاذ الادب العربي في الجامعة الاميركية في بيروت

الدكتور محمود زايد

استاذ التاريخ العربي في الجامعة الاميركية في بيروت

تصدير

في هذا الكتاب مقالات وبحوث كتبت في خلال فترة من الزمن لعلها لا تقل عن ربع قرن ، ونشرت في مجلات علمية مختلفة ، ولذلك كان جمعها في نطاق واحد ، ثم نقلها إلى اللغة العربية أمراً يدعو إلى الرضى والاغتباط ، أما أولاً فلأن من شأن هذا العمل أن ييسّر الافادة منها ، وأما ثانياً فلأنها حقاً مقالات قيمة مليئة بالفوائد العلمية ، وأما ثالثاً فلأنها تمثل جانباً هاماً من جهود مستشرق كبير نافذ البصر معتدل في الحكم عميق النظرة ، ذلك هو الاستاذ الجليل هاملتون جب الذي يعدّ حجة في دراساته التاريخية والأدبية في ميدان الحضارة الاسلامية .

وقد تناول في هذه الدراسات جوانب من التاريخ والدين والأدب أبان فيها عن اطلاع واسع وعلم جمّ وأناة في الحكم ، ومع ذلك فانه يقول في التصدير الذي قدّم بـه النسخة الانجليزية التي جمعت هذه المقالات : « والتعميمات على هذا المدى قـد تشوّه أو تزوّر بعض الشيء ما في المعلومات الواقعية من دقة وتعقيد ، ولذا كانت هذه المقالات عرضة للنقد الذي قـد ينصبّ على مثل تلك التعميمات ، ولكن مـن الضروري أن نؤكد للقارئ بأن وراء كل تعميم مجموعة وفيرة مـن الدراسة المتأنية المسهبة للمصادر الاصيلة ، ومن نماذج هذه الدراسة تلك

المقالة التي تناولت البحث في جيوش صلاح الدين » .

وقد يحسن القارئ صنعاً ويهتدي إلى موضع الفائدة الحق إذا هو اتخذ من المقالات التي تناولت « مبنى الفكر الديني في الاسلام » أساساً ينطلق منه إلى تدبّر المقالات الأخرى التي كتبت في موضوعات تاريخية وأدبية؛ كما أن المقالات التي تبحث في تطور الحكومة الاسلامية في العهد الأول وفي القيمة الاجتماعية للشعوبية وفي الامام الماوردي تصور مراحل التطور في النظم والمؤسسات السياسية الاسلامية وهي تقترب أو تبتعد من القواعد والمقاييس الاسلامية . أما الجانب المثالي الذي كانت الحضارة الاسلامية تريد أن تبلغه في جانبي الوحدة والانسجام — ثم عجزت عن بلوغه في النظم والمؤسسات السياسية — أما ذلك الجانب فانه يتمثل في المقالات التي تحدثت عن صلاح الدين وعن النظرية السنية في الخلافة .

ولعل أقدم الأبحاث من حيث تاريخ كتابتها هي تلك التي تدور حول الأمور الأدبية فقد كتبت حوالي سنة ١٩٣٠ ومن ثمّ جاءت تحمل الطابع التفاؤلي الذي كان يخيم على الأدب العربي في تلك الفترة .

إن طول المدة التي شهدت ظهور هذه الابحاث على التوالي ، قد أوجد بينها تفاوتاً في الحكم والعمق وربما أثار في نفس كاتبها لمحات من البداء والعدول عن بعض ما سبق من آراء ، كما أن القارئ قد يحسّ أحياناً بأنه يخالف المستشرق الجليل في بعض ما توصل اليه من نتائج وأحكام ، ولكن غلبة الانصاف على هذه الابحاث وسيطرة الروح العلمية فيها جملة ، جعلنا نقنع بنقلها إلى القارئ دون أن نلجأ إلى مناقشة ما قد نختلف فيه مع المؤلف ، راجين بعد ذلك أن يجد القراء في هذا الكتاب ما نقدره من عون في الدراسة ومن امتاع في القراءة ومن اثارة لاستشراف آفاق في البحث جديدة .

٢٥ أيار (مايو) ١٩٦٤ (المترجمون)

القسم الأول

التاريخ الإسلامي في العصور الوسطى

الفصل الاول

تفسير للتاريخ الإسلامي

١

إذا نظرنا إلى الاسلام حسبما تمثل في عدد من الكيانات السياسية والاجتماعية والدينية المترابطة المتباينة في وقت معاً ، وجدناه مفهوماً يشمل منطقة مترامية السعة من حيث المكان والزمان . فقد ظهرت للاسلام ملامح مختلفة في مختلف الازمنة والامكنة بتأثير العوامل المحلية الجغرافية والاجتماعية والسياسية فيه ، وبقوة استجابته لها . ولنمثل على ذلك بما تمّ في الغرب ، أعني في شمال غربي افريقية وفي اسبانيا أثناء العصور الوسطى . ففي تلك المناطق اتخذ الاسلام لنفسه خصائص فارقة على الرغم من الصلة الوثيقة بين تلك المناطق وقلب العالم الاسلامي في غرب آسيا وعلى الرغم من ان الثقافة فيها كانت فرعاً من الثقافة السائدة في قلب العالم الاسلامي ، وكان لبعض تلك الخصائص الفارقة أثرها في الاسلام نفسه في غربي آسيا . ومثل هذا نفسه تم أيضاً في مناطق أخرى جغرافية واسعة قليلة الاتصال بغيرها ، كشبه القارة الهندية واندونيسيا وأراضي السهوب الممتدة من جنوبي روسيا إلى تخوم الصين ، ففي تلك

المناطق انتجت العوامل المشابهة أشكالاً وصوراً مميزة فارقة . على ان هذه المناطق تحتفظ مجتمعة ومنفردة ، بطابع اسلامي معين مشترك يمكن تبينه بسهولة . غير انه يستحيل على الدارس أن يتناول جميع هـذه المناطق المختلفة في مقال واحد محدود النطاق كهذا المقال . وعليه فسوف يقتصر هذا المقال على معالجة الاسلام في غربي آسيا معالجة ترمي إلى غرض مزدوج : فهي تهدف – أولاً – إلى تتبع نشوء الثقافة الاسلامية واستقصاء ما أصابها من تطور تدريجي ، غيّر ، عند ختام القـرن الرابع عشر ، من طابع بنائها الداخلي ، وتهدف – ثانياً – إلى النظر في العمليات التي انتظمت بها مؤسساته ونظمه في وحدة متناسقة واتخذت لها طابعاً اسلامياً متميزاً ، بالغاً ما بلغ الاسلام من سعة في الانتشار وتعدّد في أشكاله الخارجية . وبهذا فان هذا المقال يمدنا باطار مؤقت (يلحقه التصويب والتعديل إذا استدعى الامر ذلك) تنسجم معه الدراسات الاخرى التي تتناول بعض مظاهر الثقافة الاسلامية وعلاقاتها الخاصة .

ولنقرر بادئ ذي بدء ان التاريخ الاسلامي سار في وجهة معاكسة للتاريخ الأوروبي على نحو يثير الاستغراب : كلاهما قام على انقاض الامبراطورية الرومانية في حوض البحر الابيض المتوسط ، ولكن بينهما فرقاً أصيلاً : فبينما خرجت أوروبا ، على نحو متدرج لاشعوري ، وبعد عدة قرون ، من الفوضى الناجمة عن غزوات البرابرة ، انبثق الاسلام انبثاقـاً مفاجئاً في بلاد العرب ، وأقام بسرعة تكاد تعزّ على التصديق ، في أقل من قرن من الزمن ، امبراطورية جديـدة في غربي آسيا وشواطئ البحر الابيض المتوسط الجنوبية والغربية . إلا اننا نستطيع ان نذهب بالمقابلة بين التاريخين إلى حد أعمق بكثير . فنقول ان التحديات التي واجهتها امبراطورية البحر الابيض المتوسط القديمـة ونظمها كانت من نوعين . اما على تخومها الشمالية فقد تحدى الغزاة البرابرة السلطان السياسي الروماني ولكنهم دخلوا في ظل نظامه الثقافي

الجديد ، أعني الكنيسة المسيحية الكاثوليكية . وتقبلوا نظمها الاجتماعية والدينية الاساسية ؛ وعلى تلك النظم قامت في النهاية الكيانات الأوروبية السياسية الجديدة . واما على تخومها الجنوبية والشرقية فلم يكن التحدي موجهاً نحو السلطان الروماني السياسي بل كان موجهاً نحو كون الكنيسة مركزاً للثقافة . وقد تجلى هذا التحدي حين نبذت شعوب تلك المناطق المذهب الكاثوليكي واعتنقت المذاهب المنشقة ، أعني : الدوناتية والمونوفيزية والنسطورية . أما الاسلام ، فانه بعد ان أقام نظاماً سياسياً شمل جميع المناطق المنشقة (ومن ضمنها فارس التي كانت قد قضت قروناً وهي في صراع سياسي مع روما — صراع تسنده عقيدة دينية منافسة) واجه مهمة أخرى هي إدخال هذه المناطق في نظام ثقافي ديني مشترك قائم على مفهومه العالمي الشامل . فكان عليه من أجل تحقيق هذا الهدف ان يقاوم تأثير المفهوم العالمي السابق (أي المسيحية) في غربي آسيا والنصف الجنوبي من حوض البحر الابيض المتوسط . ويضعفه إلى أقصى حد ممكن ، وان يحطم الزرادشتية والديانات الثنوية في فارس وما بين النهرين ، وان يقيم حاجزاً في وجه انتشار البوذية في أواسط آسيا .

وتغلب على التاريخ الاسلامي كله في القرون الوسطى تلك الجهود التي بذلها أهل السنّة أولاً للحفاظ على صمود مذهبهم في وجه التحديات الداخلية والخارجية ، وثانياً لبلوغ أكبر درجة ممكنة من الوحدة الدينية والاجتماعية والثقافية في طول العالم الاسلامي وعرضه . لكن الهدف الثاني لم يتحقق إلا بعد ان تفككت عرى وحدة الاسلام ، ثم جمعت عراه المفككة بعد ذلك جمعاً جزئياً ، ثم عادت فتفككت مرة أخرى ؛ على انه تم أثناء تلك المحاولة تفاعل واسع المدى بين شعوب تنتمي إلى أرومة وثقافات وتقاليد مختلفة . وبرزت الثقافة الاسلامية

في القرون الوسطى إلى الوجود من خلال هذه العملية ، بل كادت أن تكون في الحقيقة نتيجة لها .

٢

كانت التعاليم الاجتماعية التي جاء بها محمد ، في أساسها ، إعادة لاحقاق المبادئ الاخلاقية التي تشترك فيها ديانات التوحيد ، فازداد ترسيخ معنى الاخوة بين جميع أفراد الجماعة الاسلامية ، وانهم سواسية من حيث القيمة الشخصية الفطرية دون نظر إلى ما في مكانتهم الدنيوية ووظائفهم وثرواتهم من تباين واختلاف ، وتحمقت جميع العلائق والواجبات المتبادلة التي تستتبعها هذه المبادئ — وقد تمّ ترسيخ ذلك كله وتعميقه حين وضعه الاسلام على أساس الولاء الخفي والخضوع العلني لإله واحد . ثم ان هناك شيئاً دل على أنه ذو أهمية أساسية في تطور الثقافة الاسلامية فيما بعد وذلك هو ان تعاليم الرسول تضمنت واجبات وحقوقاً اجتماعية وأخلاقية معينة — تؤدّى لأتباع الديانات الأخرى شريطة ان يخضع هؤلاء لسلطان الاسلام السياسي ، وان لم تكفل لهم تلك الحقوق حقّ الاخوة كاملاً .

وكانت لتعاليم الرسول نتائج اجتماعية ملموسة ، تحددت صيغتها ، كما هي الحال في جميع الحركات الدينية ، بما تركته من آثار في البيئة التاريخية الواقعية . وقد تقبل الناس تلك التعاليم في حياة الرسول نفسه على ثلاث مراتب مختلفة : أولاها التحول الديني الكامل الذي أوجد شخصيات دينية كان دافعها في وجوه نشاطها وفيما تعقد عليه نواياها قبول روح التعاليم ومبادئها قبولاً داخلياً تاماً . وذلك هو الفريق الذي تكونت منه فيما بعد نواة النظام الديني ، وقد كان بطبيعة الحال صغيراً في البداية نسبياً ، إلا انه كبر ونما نمواً مطرداً حين كبرت الجماعة .

وكانت المرتبة الثانية هي الولاء الشكلي أي قبول التعاليم والواجبات دون تمثل لروحها بل ابتغاء ما يجنيه الانتماء إلى الجماعة الجديدة من مكاسب . وكان أبرز ممثلي هذا الفريق مَنْ تأخروا في اعتناق الاسلام من أهل مكة ، فهؤلاء وجدوا ان فروض الاسلام الخارجية تلائم مزاجهم التجاري إلى حد كبير ، ذلك انه لم يتطلب منهم في واجباتهم الدينية سوى يسير من الوقت والمال ، وخلّى لهم حق التمتع بما بقي من هذين ليحققوا مصالحهم ومآربهم . وكان للاسلام فضل آخر في نظر أهل مكة وهو ذلك الحزم الاكيد الذي أخذ به الاعراب وهم الذين قبلوا الاسلام في المرتبة الثالثة ، مرتبة الولاء الاجباري المؤيد أولاً بالتخويف من العقوبات العسكرية ، ثم بتنفيذ هذه العقوبات بعيد وفاة الرسول .

غير ان هناك قوى اقتصادية محتومة جعلت استقرار الاوضاع في داخل الجزيرة العربية أمراً يستحيل دوامه واستمراره في واقع الحال ، لذلك فان إخماد مقاومة الاعراب محضَ إخماد ، لم يكن حلاً وافياً للمشكلة التي أوجدها اولئك الاعراب ، إذ كان الاكتفاء باخماد مقاومتهم يعني في حقيقته ان جيوش الاسلام ستظل على صراع مستميت عقيم مع القبائل ؛ واذن كان من الضروري ان يرتفع الاعراب في اسلامهم إلى إحدى المرتبتين الاوليين أي ان تقدم لهم الشروط التي يمكن ان ترتفع بهم على الاقل إلى المرتبة التي تتوحد عندها مصالح الاسلام مع مصالحهم الخاصة — وهي المرتبة الثانية — إذا لم يكن في المستطاع رفعهم إلى المرتبة الاولى — مرتبة التمثل لروح الاسلام . وتحقيقاً لهذه الغاية عمد أبو بكر إلى تجهيز السرايا الاستطلاعية عقب وفاة الرسول ، وكانت تلك السرايا تتألف من جماعات من رجال القبائل يقودهم مكيّون إلى مشارف الشام . وأدت الانتصارات الاولى التي أحرزوها إلى توجيه حملة عسكرية منظمة منسقة استطاعت ان تفتح البلاد كلها في سرعة ، وفي الوقت ذاته

كانت تتمّ في العراق غزوات بقيادة بعض رجالات القبائل ، لـكن افتقارهم إلى مثل ذلك النجاح الذي أحرزه المسلمون في بلاد الشام أدّى بهم إلى أن يقبلوا تنظيم حملات مشابهة يقودهم فيها رجال مكّيون لغزو الامبراطورية الفارسية ، فاحرزوا انتصارات حاسمة كالتي تمت لهم في الشام . وعلى هذا حققت سياسة ابي بكر وخليفته عمر الغاية الاولى منها ، وهي حمل القبائل لتُقبلَ على الاسلام في حماسة ، لأنه هو معقد أملها في إحراز النصر ، وتوحيد الجيوش تحت قيادة قواد يعينهم الخليفة — ولم تقتصر سياسة الخليفتين على هذا فحسب بل حققت غاية ثانية لا تقلّ أهمية عن الاولى ، وتلك هي ان الفتوحات تمّت دون أن تزعزع اقتصاديات البلاد المفتوحة ، وعلى اثرها أقام الفاتحون تواً سلطة مركزية منظمة .

إلا ان المصالح المادية للفريقين اللذين أحرزا النصر ، وهما القبائل البدوية والمكيون ، ظلت متضاربة . إذ كانت القبائل تطمح إلى ان تجعل من الاراضي المفتوحة مراعي لقطعانها ، بينما كان المكّيون يرغبون في استثمار مواردها رجاء فوائدها التجارية . نعم ان زعماء العرب لم يكونوا قد الفوا الكيان القائم على الاقتصاد الزراعي ، غير انهم أدركوا بسرعة أهمية الزراعة من حيث هي مصدر للدخل ، وانها يجب ان لا تتعرض لأذى ، فرأوا ان يعهدوا بالقيام عليها إلى الموظفين السابقين الذين مارسوا ذلك . وبينما كان رجال القبائل ما يزالون منهمكين في الحملات الحربية ، وما يزالون يدينون بالطاعة لسلطان الخلافة الادبي وسيطرتها ، رضوا بأن يتنازلوا عن اقتسام الارض التي غلبوا عليها ، وان يكتفوا بفريضة ثابتة من العطاء تدفع لهم نقداً وعيناً . وبهذا العمل استطاعت الحكومة المركزية ان تنزل رجال القبائل في اجناد وامصار بدلاً من ان تدعهم ينتشرون في طول البلاد وعرضها انتشار البدو الرحّل . كما تمكنت بهذه الوسيلة من ان تشترف عليهم اشرافاً مثمراً وتسيطر على

جماعاتهم سيطرة نافذة .

بيد انه لم يمض وقت طويل حتى أحس الاعراب انهم فقدوا حريتهم في النقلة والانتجاع ، وانهم أخذوا يمارسون انماطاً من الحياة في الامصار لم يألفوها من قبل ، فولد هذا لدى رجال القبائل شعوراً من السخط متزايداً في شدته ، ومما زاد من حدته استئثار المكيين باستثمار ما فتحه اولئك الاعراب . ذلك ان التجار لم يدعوا سانحة تفوتهم في اقتناص الفرص المغرية التي أتاحتها تجارة العراق والشام ومصر . وكانوا قد نشطوا إلى امداد الامصار الجديدة بما تحتاجه من سلع استهلاكية وإلى مشاركة المنتجين والتجار المحليين في شئون المبادلة والصيرفة التي كان الناس يحتاجون اليها لدى توزيع العطاء ونقل خمس الموارد جميعها إلى المدينة ، ونشطوا كذلك إلى تكوين مؤسسات تجارية ضخمة يعمل فيها العبيد والموالي(١) . وبعد ان شعرت المدينة ببواكير الرضا المادي الذي تولد أول الامر عن ازدياد بالغ في الثروة والرخاء ، نشأ فيها نفسها سخط متزايد على ما بلغه المكيون من بسطة سياسية في ظل عثمان وعلى استغلالهم للموارد الاقتصادية في الامبراطورية .

وكان أول من جاهر بالتذمر عدة اتقياء هزت ضمائرهم هذه الصبغة الدنيوية وتلك المادية المتحكمة اللتان كشفتا عن نفسيهما باسم الاسلام . على ان هؤلاء الاتقياء لم يكونوا سوى ستار تختفي وراءه المظالم المادية التي أحس بها رجال القبائل وأهل المدينة ولم يكونوا سوى « صوت الداعي » الذي استجاب له الفريقان . وتم قتل عثمان على أيدي رجال القبائل ، فأثار مقتله حرباً أهلية وقف فيها الاتقياء بادئ ذي بدء في صف رجال القبائل العراقيين لأنهم وجدوا فيهم أعواناً على قضية الوحدة التي يجب ان تقوم على أسس دينية وأخلاقية اسلامية . وانبرى لمعارضتهم معاوية ، والي الشام ، وهو مكيّ ، يؤيده أتباعه من رجال القبائل وكانوا أكثر طواعية واستقراراً ، وأقل تعرضاً للاستغلال من رجال

القبائل في العراق . وسرعان ما اتضح للاتقياء ان فهم القبليين للاسلام يعني خطراً يهدد مبدأ السلطة الدينية كله ويهدد نظام الحقوق والواجبات المتبادلة الذي تستند اليه وحدة الجماعة ويعتمد عليه استقرارها . وتكشّفَ النزاع عن انه ليس نزاعاً بين الاسس الدينية والاسس الدنيوية للوحدة ، وانما هو نزاع بين القوى القبلية المخربة وبين الوحدة التي يفهمهـــا المكّيون ، وهي وحدة معتدلة تنطوي في أقل صورها على احترام الاسس الدينية التي تقوم عليها الجماعة . وظهر في العراق فريـــق عنيف في تعصبه المذهبي وفي عداثه للمكّيين ، وهو فريق الخوارج ، وعندئذ تجسّمت المشكلة بوضوح ولم يعد ثمّـة مجال للشك في أي جانب يكون الاتقيـــاء والمتدينون ، فانحازوا تدريجاً إلى جـــانب معاوية .

٣

وهكذا جاء قيام الخلافة الاموية في دمشق (عام ٦٦١ م) نتيجـــة ائتلاف أو تسوية بين من كانوا ينادون بمثل اسلامي أعلى يقضي باقامة جماعة دينية يوحدها مـــا تحمله من ولاء مشترك لتراث الرسول ، وبين مفهوم المكيين للوحدة وهو مفهوم دنيوي الصبغة ؛ وتم هذا الائتلاف من أجل مواجهة خطر الفوضى التي كانت تنطوي عليها القبلية . على ان هذا لم يكن سوى حل وسط يعيد إحقاق السلطة المركزية في الدولة العربية على ولايات ضعيفة الروابط فيما بينها . بقي علينا أن نجيب على ثلاث مسائل كبرى وهي : علاقـــة الحكومة بالقبـــائـــل ، وعلاقاتها بالفريق الديني ، والعلاقات بـــين العرب وغير العرب في البلاد المفتوحة .

أما فيما يتعلق بالعلاقات بين الدولة والقبائل فقد عاد الخلفاء الامويون

أول الأمر إلى السياسة المكية القديمة القائمة على التوفيق ، وذلك بالتنسيق بين مصالح القبائل ومصالحهم ، واستئناف السياسة التي انتهجتها المدينة ، أي مواصلة حروب الفتح وتوزيع الغنائم . غير ان تطاول مدة المقاومة العنيفة المستمرة التي قام بها الخوارج والقبائل في وجه الامويين بالعراق حال دون نجاح الامويين في خطتهم منذ البداية ، واضطرتهم الانقسامات القبلية حين استفحلت بسرعة فائقة إلى ان يغيروا سياستهم تغييراً تاماً . فاتجهوا بالادارة وجهة المركزية ، واحكموا قبضتها على الولايات القريبة (العراق والشام ومصر) ، وأخمدوا ثورات القبائل ، ووضعوا حاميات شامية لتحافظ على النظام في العراق وفارس ، وأهم من هذا كله انهم اخرجوا القبائل في العراق تدريجاً من الجيش وجعلوها تندمج في المجتمعات المدينية المختلطة التي كانت آخذة بالنمو في الامصار .

وتدخلت في التوجه نحو المركزية عوامل دينية ، وكانت بعض هذه العوامل تؤيد جانب المعارضين لنمو السلطة المركزية المنظمة ، غير ان بعضها الآخر كان يؤيد نمو تلك السلطة . ومال زعماء الفريق المتدين بوجه عام إلى معارضة الحكم الاموي ، اولاً لأنهم أدركوا ما لدى البيت الاموي من ميول دنيوية ، وثانياً لأنهم انقادوا لدواعي مثاليتهم الدينية . ولكن الصعوبة التي كانت تواجههم هي انهم ان نجحوا في القضاء على الدولة الاموية فما هو البديل الذي يحل محلها بحيث لا يتصدع كيان الجماعة . اما الخوارج وثوار الشيعة فقد شانهم شططهم وغلوهم في نظر جميع الناس الا أقلية صغيرة ، واما الحكومة المناوئة للخلافة الاموية التي أقيمت خلال الحرب الاهلية الثانية (٦٨٤ – ٦٩١ م) فقد برهنت على انها عاجزة عن حفظ النظام[٢] . ثم ان الخلافة الاموية في الوقت نفسه توجهت إلى الاخذ بالنظرة الاسلامية العامة الشاملة حين أخذت مبادئ الاسلام الدينية والاخلاقية خلال القرن الاول تنفذ إلى المجتمع العربي وتعمق فيه وتؤثر في نظرته وسلوكه ، وترتب على هذه

السياسة التوفيقية ظهور تفسير للاسلام تتبناه الدولة ويؤيده جماعة كبيرة من المتدينين [٣] . ومما يستلفت النظر ان العقاب على الالحاد انما تم في ظل الخلفاء الامويين المتأخرين [٤] .

ولم يكد القرن الاول ينتهي حتى كان غير العرب قد أخذوا يدخلون في صفوف الفقهاء باعداد متزايدة . وكان من الطبيعي ان يعتنق هؤلاء الدين الاسلامي بأوسع تفسيراته وأشملها دون ان تحد من شموله أفكار عربية . وكان هؤلاء الفقهاء الموالي يعارضون الامويين بدافع من عواطفهم ، شعوراً منهم بما يلقاه غير العرب من ظلم ومن اتضاع اجتماعي ، ولذلك رفضوا موقف الولاء الذي وقفه مؤيدو الامويين ، كما رفضوا مذاهب الفرق العربية الأخرى ، وظلوا يقفون بعامة على حياد مؤيد بالتشدد الديني .

وكانت أصعب مشكلة تواجه الامويين هي التنسيق بين البناء الاجتماعي للدولة العربية حسبما نظمت في أعقاب الفتوحات ، وبين الاقتصاد الزراعي في الولايات المفتوحة ، ثم تحقيق ذلك التنسيق بطريقة تتفق والمبادئ الخلقية في الاسلام . وزادت حدة المشكلة بخاصة عندما أقبل على اعتناق الاسلام كثير من الملاك والفلاحين ، وظل يرهقهم مع ذلك ما كان يرهقهم في الماضي من حيف اجتماعي واقتصادي . إلا ان المشكلة حلت آخر الامر قبيل نهاية الفترة الاموية – لكن بعد صراع مرير – باجراء المساواة بين الملاكين العرب الجدد والملاكين من غير العرب ، وباعفاء الفلاحين الذين اعتنقوا الاسلام من الجزية التي كان يدفعها غير المسلمين من رعايا الدولة . وأدى كلا الاجرائين إلى التساوي بين العرب والمسلمين من غير العرب ، كما أديا في الوقت ذاته إلى توحيد الاجراءات الادارية في الدولة العربية ، الا ان تطبيقهما جاء متأخراً ، حين لم يعد في الامكان كبح الشعور المتزايد بالتظلم من الحكم الاموي ، وكان ذلك الحكم في نظر « الدعوة الدينية » النامية يمثل سيطرة العرب

السياسية وتفوقهم في المستوى الاجتماعي . وانضم المتدينون المعارضون من ثائرين ومحايدين إلى ثورة اليمنية لاسقاط الدولة الاموية (عام ٧٥٠ م) ، وهكذا بعد ان نجح المتدينون (متحدين مع الامويين) في فصل الدولة الاسلامية عن المذاهب المتشددة التي نادت بها الفرقتان المغاليتان من خوارج وشيعة غلاة ، قاموا علناً حينئذ بالفصل بين الدولة الاسلامية ومفهوم السيادة العربية .

٤

الخلفاء العباسيون من أقرباء الرسول ومن أصل عربي مكّي ، غير انهم — على خلاف الامويين — أدركوا بوضوح أهمية الدور الذي كان الفقهاء قد لعبوه في مصاير الدولة ، فجعلوا التعاون بين دولتهم الجديدة وبين الفقهاء ركناً ركيناً في سياستهم . ولو لم تتغير الدولة لكان مقدراً للتطور الذي بدأ في ظل الامويين نحو إقامة نظم ملكية مركزية ونحو صهر العرب ، ذوي السيادة والتميز حتى عهدئذ ، في نطاق الامة الاسلامية عامة ، ان يستمر استمراراً طبيعياً ، إلا ان تغير الدولة أسرع بانجاز ذلك التطور وجعل وجهته واضحة محددة ، وسر ذلك ان العباسيين إنما نالوا الخلافة وحافظوا عليها بقوة التحالف الذي نشأ بين العرب النازلين في خراسان وارستقراطية الفرس الذين اعتنقوا الاسلام في تلك البلاد . وتزايد دخول غير العرب في الوظائف الادارية فمهد ذلك إلى احياء التقاليد الساسانية القديمة في مراسم البلاط وفي شئون الادارة ، ثم ان جيش الدولة النظامي تألف من أبناء الخراسانية فأراح الخلافة من وطأة العصبية القبلية العربية . واندمج الملاكون العرب في النظام الاقطاعي الفارسي ، واجتمع الفريقان من عرب وغير عرب في مختلف ميادين النشاط الفكرية والاقتصادية والاجتماعية ، عندما اتسع نطاق التجارة

والصناعة ، ورحب صدر الحضارة المادية والفكرية لاحتضان الفريقين في العراق وفارس .

وعملت تلك المؤثرات نفسها في السياسة الدينية التي جرى عليها العباسيون . فقد أخذوا يؤكدون للناس ما للخلافة من منزلة دينية ومن مهمات دينية ، ويرعون الفقهاء رعاية يكفلون بها حماية رسمية « لمذهب سني » . ولم يقتصروا على ذلك كله ، بل أخذوا يضعون المؤسسات الدينية تحت اشراف الدولة ، على أسس تذكرنا بتنظيم الزرادشتية في ظل الساسانيين .

على ان هذه التطورات كلها كانت تنطوي على أخطار معينة تهدد مبدأ شمول الاسلام ، أي تهدد الاحتفاظ بوحدة الجماعة الاسلامية في مواقفها الدينية والاخلاقية ، إذ كانت تلك الوحدة وليدة الاعتراف بسلطة واحدة مشتركة ؛ مع ان الناظر قد يظن للوهلة الاولى ان قيام الدولة العباسية الشاملة كان سنداً يعين على تمكين تلك الوحدة . إلا ان التقدم الاقتصادي والاجتماعي السريع الذي تمّ في العراق وفارس لم يكن له ما يناظره في الشام والولايات الافريقية حيث بقيت القبلية العربية دون تغير ذي شأن . ولهذا فان الحلول التي تناولت مشكلات الدين والنظام في العراق وفارس لم تكن قابلة لأن تطبق في الشام والولايات الافريقية ، وإذا طبقت وجدت من يرفضها . ثم ان الارتباط الوثيق بين السنّة والخلافة العباسية كان مقدراً له أن يؤدي – بل أدى في الواقع – إلى ان ترفض المذهبَ السنيّ كلّ الجماعات التي تعارض الحكم العباسي ، فانحاز البربر المعارضون للعباسيين في شمال غربي افريقية إلى المذهب الخارجي ، ونجح المذهب الشيعي نجاحاً مطرداً في ان يجتذب اليه القبائل العربية في بلاد العرب وبادية الشام . ولم يكن في مقدور العباسيين ان يدرأوا هذه الاخطار إذا هم سندوا سلطانهم السياسي بالقوة ، بل كان سبيلهم الوحيد لتجنبها هو الفصل الحاسم بين السلطة الدينية والسلطة السياسية أو وضع

الواحدة في وجه الأخرى إذا اقتضى الامر ذلك .

وربما لم تتضح المشكلة للفقهاء على هذا النحو في البداية ، ولكن مما يدل على حيوية الشعور الديني الاسلامي ان جهودهم اتجهت في هذا المضمار ولو على نحو لاشعوري ؛ نعم انهم ظلوا طوال سبعين أو ثمانين سنة يتقبلون إجمالاً ذلك «المذهب الرسمي» الذي أوجده العباسيون ، فأيدوا الاجراءات التي اتخذتها الدولة لتحفظ بها الوحدة الدينية وتحارب بها الزندقة ، ولكن منذ البداية نشأ تيار يعارض بعض مظاهر هذا المفهوم الرسمي ، ويعارض سيطرة الدولة على الامور الدينية ، كما تجلى اصرار الفقهاء على ان الفقيه مسئول تجاه نفسه فقط . وقد وقع النزاع علناً عندما قام المأمون وخلفاؤه يحاولون فرض المبادئ ذات الصبغة اليونانية التي نادى بها فريق المعتزلة «مذهباً رسمياً» ، ويضطهدون زعماء السنّة المعارضين . وانتهى الصراع بانتصار السنّة ، وكان برهاناً قاطعاً على استقلال النظام الديني الاسلامي عن الخلافة وغيرها من المؤسسات السياسية ، وعلى ان الحكام السياسيين لا يستطيعون الاشراف على مصادر سلطان الدين لأنها ملك للجماعة ولا علاقة لأحدٍ بها ، وان الخلافة ذاتها نابعة من ذلك السلطان وانها رمز سياسي له .

وكانت هذه الاحداث ذات أهمية أساسية في مستقبل الاسلام كله ، ذلك انها حالت دون ان يرتبط بأي نظام سياسي ، وامدت النظام الديني والجماعة معه بالحرية اللازمة للتطور على أسس ما يحويه الاسلام من طبيعة ومنطق ذاتيين . وفي الوقت نفسه كان النزاع بين النظم الدينية والسياسية يقوم على نحو أكثر تعقيداً وأقل وضوحاً ، في ميدان آخر ، إلا ان ثمراته على هذا الصعيد لم تكن في صالح النظام الديني .

وتفسير ذلك ان انتحال الدولة الاسلامية للتقاليد الملكية الفارسية والمنحى السياسي الفارسي استتبع صراعاً بين المثل العليا الاخلاقية

والاجتماعية ودار أكثره في ما قد نسميه « معركة الكتب » . وتسمى حركة بث الصبغة الفارسية باسم « الشعوبية » وقد جرى الناس على ان يعتبروها تياراً من رد الفعل ظهر بين الفرس ضد السيادة العربية [٥] . إلا ان هذا تفسير غاية في الضيق . فقد كان أصحاب هذه الحركة هم طبقة الكتّاب العاملين في الدواوين ، وكان نفوذهم قد ازداد زيادة بالغة في ظل الدولة العباسية لسببين : اولهما ان الخلفاء أكثروا في سرعة ، من استخدام الموظفين في دواوين الدولة ، وثانيهما ان نفوذ الوزراء ورؤساء الدواوين كان يعظم ويتزايد . وقد عثر اولئك الكتّاب منذ آخر الدولة الاموية على النماذج التي يحتذونها في أدب البلاط الساساني ؛ فأهمية الحركة الشعوبية اذن تكمن في انها تمثل جهود طبقة الكتّاب ليفرضوا (وهم يتحاشون الاصطدام جهاراً بالنظام الديني) سيطرة تقاليد البلاط الفارسي ، وليس هذا وحسب بل لكي يبعثوا البناء الاجتماعي الفارسي القديم بكل ما يحويه من مراتب طبقية متمايزة ، ولكي يحلوا روح الثقافة الفارسية محلّ ما خلفته التقاليد العربية من مؤثرات في المجتمع المدني الجديد المتطور بسرعة في العراق ، وسبيلهم إلى ذلك ان يترجموا للناس وينشروا بينهم كتباً فارسية الاصل تلقى بينهم ذيوعاً ورواجاً .

وتمخضت هذه الحركة عن اولى النتائج وإذا بالمانوية المستخفية في العراق تنبعث من جديد ، وانتشرت في مجالات أوسع روح استخفاف بالدين ، وقلة احترام له خفية مستترة . وبينما كانت الخلافة تحاول أن تستأصل شأفة الزندقة بتعذيب أصحابها ، اتجه المفكرون الدينيون ممن كانوا أكثر ثقافة وتشدداً — أعني رجال المعتزلة — إلى المؤلفات الفلسفية الاغريقية وإلى مؤلفات الجدل النصراني — الهلنسيّ حيث وجدوا وسائل الجدل التي تكفل لهم ان يقارعوا الثنوية حجة بحجة وان يفحموهم، وان يسندوا الفلسفة الاخلاقية المستمدة من القرآن . وفي الوقت ذاته

دخلت حركة الشعوبية في مرحلة من الهجوم العلني على العرب وتوجيه النقد الجارح اللاذع للتقاليد والامجاد العربية ، وبذلك دفعت بالنظام الديني كله إلى أن يقف نصيراً للدراسات العربية على أسس دينية لأن هذه الدراسات هي التي كانت تزود «العلوم الدينية» الناشئة بالاسس اللازمة لها . وبذلت جهود لمواجهة ما أبداه الشعوبيون من نشاط أدبي ، ومن تلك الجهود ولد أدب عربي انساني متشرب بتقاليد الجزيرة العربية ونظمها ، حسبما كانت قبل ظهور الاسلام وبعد ظهوره ، وهكذا كانت المقاومة المضادة للشعوبية ذات طرفين ديني وأدبي ، وكانت مقاومةً استطاعت بقوتها ووزنها ان تكبح ، في سرعة ، تيار الاخطار التي تنطوي عليها الحركة الشعوبية .

ولقد رأينا كيف ان النظام الديني كان قد رفض أية سيطرة تحاول التقاليد الاجتماعية العربية أن تفرضها على أي من مثله العليا في الدين والنظام ، فلما تم النصر في مقاومة الشعوبية ، رفض النظام الديني على النحو نفسه المفهوم الفارسيّ الذي يرى في الاسلام ديناً للدولة ، ورفض كذلك سيطرة التقاليد الاجتماعية الفارسية . على انه كان لهذا النصر ثمنه . أما من ناحية فقد توسعت الصلة بين العلوم الدينية وبين فقه اللغة العربية بحيث نكاد نقول ان الثقافة الاسلامية الدينية والعلوم الانسانية العربية أصبحت شيئاً واحداً . وما أغرب هذه الظاهرة ! فقد ابتدأ الاسلام أول ما ابتدأ ، مناوئاً للثقافة وللتقاليد العربية جملة ، غير انه ما كادت نهاية هذه الفترة تحل حتى كان التراث الادبي العربي القديم قد أصبح مرتبطاً بالاسلام ارتباطاً لا انفصام له ، فأصبحا متقدمين معاً يترافقان في رحلتهما إلى أقصى نواحي المعمورة . واما من ناحية أخرى فان تأثير طبقة الكتّاب كان من القوة بحيث يفرض قسطاً من التسوية والتوفيق ، وبهذه التسوية فان عناصر رئيسية عديدة من المأثورات الساسانية أدمجت في آداب العلوم الانسانية العربية ، واكتسبت تلك العناصر

مكاناً موثلاً دائماً في الثقافة الاسلامية ، وخاصة ما اتصل منها بقواعد الحكم ، على الرغم من التضارب بين تلك العناصر وبين روح الثقافة الاسلامية الداخلية .

وكان هذا التنازل من ابرز خصائص المذهب السني ، فقد تمسك هذا المذهب تمسكاً شديداً بمبدأ استقلاله الروحي وبحقوقه وواجباته في فرض المقاييس الاخلاقية الاسلامية ، ومع ذلك فانه اعترف بواقع الامور ، وأدرك ما في التصلب المفرط من خطر على بقاء الوحدة الدينية . ولكنه حين اعترف ، في الوقت ذاته ، بهذا العنصر النابي وتقبله في اطار الثقافة الاسلامية العام فانه مهد لوجود نواة من الاختلال في بناء المجتمع الاسلامي . وكانت النتيجة الفورية لذلك ان ظهر انقسام ظل إلى عهدئذ كامناً أو مستوراً ، بين النظام الديني والنظام السياسي ، فقد ترك النظام الثاني حراً في تطوره دون أن يكون للنظام الديني سوى سيطرة ضئيلة نسبياً عليه . ولما اتسعت الهوة بين واقع الحكم السياسي والمعايير الخلقية في الاسلام اتضح لعلماء السنّة أنفسهم ان استقلالهم الروحي محفوف بالخطر لأنهم أصبحوا مضطرين لأن يسلموا بمزيد من التنازلات والتسويات التوفيقية التي أصبحت تنتزع منهم انتزاعاً ، من أجل الحفاظ على مبدأ الوحدة .

٥

قد جرينا في الفقرات السابقة على تحليل الخطوات التي استطاع فيها فقهاء السنّة ان يخلصوا الاسلام من المصالح والتقاليد السياسية والعنصرية . وفي تلك الخطوات تم عمل آخر مواز للأول ، في الوقت نفسه ، أعني تحديد مضمون الاسلام . فقد كان الاسلام في البداية نهجاً في الحياة من جميع نواحيها اتخذ وجهة اخلاقية خاصة ، نهجاً قررته اعتقادات عامة

مستمدة من القرآن . وقد استهدف الفقهاء ، في الادوار الاولى من مراحل الصراع ، ان يحافظوا على ذلك النهج في وجه مختلف ضروب التحدي . وقد ننعت ضروب التحدي هذه بأنها كانت خارجية إذا نحن نظرنا إلى ان القوى التي حفزتها كانت مستمدة من قيم أخرى ، وان صدرت جميعها من داخل الجماعة وتمثلت في طريقة خاصة من التأويل للاسلام . ولهـذا اضطر الفقهاء عند مواجهة كل تحد منها إلى ان يهاجموا التأويل المتصل به ، الا انهم نزعوا في البداية إلى نبذ كل ما لا يرتضونه لا إلى احقاق ما يرتضونه بطريقة ايجابية ، وذلك حرصاً منهم على ان يحتفظوا بأكبر قسط ممكن من الوحدة الاخلاقية . وأصبحت هذه السياسة التي اتبعها فقهاء السنة عامدين ، دون اخلال أو تردد ، خاصة بارزة من خصائص السنّة ، وأبى الفقهاء السنّيون ، على نقيض الفرق الصغيرة المنشقّة التي اعتنقت ما أنكره أهل السنة ، ان يضعوا حدوداً حاسمة فارقة وأباحوا قسطـاً كبيراً من الحرية في التأويل والاختلاف في الفروع ولم يتجاوزوا حدّ التوكيد على شيء غاية في بساطته وهو مبدأ الولاء للجماعة .

وخطا التنظيم الديني خطوة أخرى ، تجاوز بهـا موقف الدفاع ضد الانحراف ، وبلغ مرحلة التعريف الايجابي لماهية العقيدة ، وهي مرحلة اشتملت على تكوين علم الكلام ، وحينئذ قام بخطوة كانت ذات أهمية حاسمة في تاريخ الاسلام كله (٦) . ولمـا كانت هذه الخطوة هي أولى المغامرات الفكرية في الاسلام فانها استغرقت جهود جل المفكرين الدينيين في القرن الثاني والثالث والرابع ، ووجهت الثقافة الفكرية الاسلامية بالتالي في وجهة لم تحد عنها .

وإذا بحثت عن أصول المنهج المتبع في هذه الخطوة وجدتهـا في المشكلات العملية التي واجهت الجماعة أكثر ممـا تجدها في النزعـات الفلسفية . نعم ان نص القرآن حاسم مأخوذ بالتسليم ، ولكن استخلاص

العقيدة واحكام الفقه من مضموناته الدينية والاخلاقية استدعى قسطاً من التأويل والتفسير . ويبدو ان أولى المشكلات إنما كانت تتصل بتطبيق الشريعة ، فعند نهاية القرن الاول أخذت تطبق في مختلف المدن والولايات قواعد فقهية منفصلة ومختلفة استمدت من تفسيرات الفقهاء في كل بلد ، وأصابها التعقيد بما في ذلك البلد من قوانين عرفية ونظم ادارية . ولحظ كبار الفقهاء ما كان ينطوي عليه هذا الأمر من خطر ، وبخاصة عندما كانت الاحكام المحلية تفارق مبادئ القرآن الخلقية . فكان ان عمدوا إلى جمع الاحاديث التي تروي كيف كان الرسول يقضي في بعض الأمور ، فرووها عن الصحابة واتخذوها مرجعاً معتمداً يكاد لا يقل عن القرآن نفسه . وفي بادئ الأمر لم يسلم الفقهاء بصحة كثير من الاحاديث ، ونجم قسط كبير من الفوضى بسبب الاحاديث المتضاربة، الا ان قوة الشعور الديني من وراء هذه الحركة فرضت في النهاية قبول المبدأ قبولاً عاماً (٧) . واقتضى هذا الأمر نشوء علم جديد غايته جمع الحديث ونقده وتصنيفه وتنسيقه والحصول في النهاية — بقدر الامكان — على مجموعة متفق عليها يتقبلها الجميع . وقد استأثرت هذه المهمة بالكثير من طاقات الفقهاء والعلماء في القرن الثالث ، ولكن القائمين عليها أحرزوا نجاحاً حتى أصبح حديث الرسول يعتبر مرجعاً ثانياً معتمداً للفقه والعقيدة .

واتبع فقهاء السنّة هذا الاسلوب نفسه في موقفهم من علم الكلام وهم يصارعون اسلوب النظر العقلي الذي استخدمه المعتزلة في تفسير العقائد القرآنية . فان فقهاء السنّة لم يلجأوا إلى الجدل لتأييد مواقفهم بقدر ما اعتمدوا على الاحاديث النبوية ، وبهذه الطريقة ذاتها كسبوا جمهور المسلمين إلى صفوفهم . على انه ليس ثمة من مجال كبير للشك في ان المجموعات المعتمدة من الاحاديث التي تمّ جمعها في القرن الثالث تمثل بصورة جوهرية آراء جمهور فقهاء السنّة خلال الاجيال الثلاثة

أو الاربعة الاولى ، ويكاد يكون من المؤكّد ان الآراء التي تعبّر عنها تلك الاحاديث تمثل تعاليم القرآن ومبادئه الخلقية تمثيلاً صادقاً .

وكان فقهاء المسلمين الذين قاموا بهذا الدفاع عن الوحدة في وجه الانحرافات الهدامة لا يزالون يشعرون بأن أسس دفاعهم مصطنعة ، وان وسائل الدراسة التي استخدمتها «علوم الحديث» إنما وضعت لتأييد صحة البناء كله بمعايير شكلية . وهذا لم يكن كافياً . ولذلك فانهم ، استجابة للنزعة العامة في الفكر السني ، دعموا تلك الاسس بمبدأ ينص على انه إذا أجمع الفقهاء المجتهدون على مسألة كبرى من مسائل العقيدة أو الفقه فان اجماعهم حاسم قاطع ، واثارة الجدل من حول تلك المسألة المجمع عليها مروق وضلال . اما المسائل الصغرى فلا مانع من الاختلاف حولها نظرياً وعملياً . ولم تتخذ السنّة شكلاً رسمياً تفرض به هذا الذي رأته في المسائل الكبرى والصغرى ، ولكنها تمكنت رغم ذلك كله من ان تقف بفضل مبدأها هذا صفاً واحداً خلال القرون التالية كلها ، ومن ان تبقى موحدة من حيث المبدأ في وجه صنوف الضغط السياسي والكوارث ، والسيل الدافق من الافكار الجديدة والشعوب .

وقد يتسع في المستقبل نطاق المناظرات الكلامية ولكن العناصر الثلاثة مجتمعة تمثل الطابع الاساسي للدراسات الكلامية الاسلامية وتمثل ميولها ومواقفها ، وتلك العناصر هي : (١) كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، تفسره وتكمله (٢) مجموعة من الاحاديث النبوية ، اقرها (٣) مبدأ الاجماع ، ولهذا فانها لا تدرس إلا حسب أساليب وقواعد سبق اقرارها . وحين قصرت الدراسة على مجموعة من المعارف المقبولة فان الضعف أدركها بالتدريج ، وانتهى بها الامر إلى ان تقتصر على النظر في الاسانيد والاصول والاساليب ، ثم تحولت شيئاً فشيئاً إلى مجرد نقل ما هو معروف ومروي ، وتهذيب الحواشي على

المتون ، والحواشي على الحواشي . وكان نقل ما هو مسند مقصوراً أول الامر على علمي الفقه والكلام ، ولكن هذه الطريقة بسطت ظلها في نهاية الامر على الدراسات الاسلامية كلها في كل فرع من فروع العلم ، وحلت محل البحث والنظر .

على ان هذه النتائج لم تكن فورية في حدوثها . وكان الميدان الاول الذي شهد تبلور المناهج هو الشريعة ، وسنرى فيما بعد أهمية تقرير الاصول الفقهية في دور مبكر وعلى نحو سريع نسبياً ، وسنرى كذلك آثارها في الجماعة وفلسفتها الاجتماعية . أما في العقائد فكان قد تمّ الاجماع الشامل بوجه عام قبل نهاية القرن الثالث على الاسس والمبادئ والائمة ، ولكن كان ما يزال هناك مجال للاختلاف في التأويل ، وذلك أمر كان بالغ الاهمية في تاريخ الثقافة الاسلامية ، إذ بالرغم من تيارات التشدد في بعض هذه التأويلات ، فقد ظل أكثر زعماء السنة يجيزون قدراً معيناً من الحرية الفردية . وبهذا فانهم لم يقفوا فحسب عند افساح المجال لتطور النشاط الثقافي والفكري الذي تجلى في « النهضة الاسلامية » بل شاركوا فيه هم أنفسهم إلى حد ما .

٦

علينا ألاّ نعزو الفضل في قيام هذه « النهضة » ذاتها إلى تسامح النظام السني وحده ، ذلك ان جانباً كبيراً منها يعود من الناحية الايجابية ، حتّى في النواحي الدينية والفكرية ، إلى موثرات غير سنية مصدرها الفرق ، وإلى اتساع نمو الثقافة المادية نتيجة للرخاء والتقدم الاقتصادي . فقد كانت الفرق خلال القرون السابقة تتطور مستقلة عن الثقافة الدينية السنية ، وعندما سيطرت تلك الفرق في القرن الرابع كان أهل السنّة أقل من ذي قبل قدرةً في السيطرة على ضروب نشاطهم المادية والفكرية .

فمنذ القرن الرابع حتى منتصف القرن الخامس كان جل الاقطار الاسلامية الوسطى قد وقع تحت حكم امراء من الشيعة .

وقد تكون هناك صلة سببية ما بين هذه الحقائق وبين مظهر من أبرز مظاهر النهضة الاسلامية الا وهو الطابع الفردي والشخصي الذي وسم أكثر المنجزات الثقافية في تلك النهضة . فقد توجهت السنة منذ البداية إلى تمييز العناصر «الجماعية» لا إلى ابرار دور الفرد ، حتى ان الافراد الذين قاموا بدور بارز في تطور النظام الديني كانوا في الغالب ممثلين للنزعات الجماعية لا مفكرين مبدعين . وهذه كتب الطبقات الكبرى التي تتحدث عن علماء السنة قلما تعنى بالنواحي الشخصية لديهم ، وتقف كل عنايتها على ما أدوه في نقل التراث الجماعي ، حتى لنكاد نسرع إلى الاستنتاج بأن تيارات النشاط الفكري الأخرى ، خارج نطاق السنة . هي التي كانت في الاساس مسؤولة عن ظهور اولئك الافراد الذين كثّروا ما حققته الثقافة الاسلامية بما قدموه من اسهامات شخصية ، واليها يرجع الفضل في مبلغ نشاطهم وان كانوا هم أنفسهم أحياناً من أهل السنّة .

وقد يدهشنا ان نرى لأول وهلة ان عدداً كثيراً من أشد الحركات والاشخاص نشاطاً في القرنين الثالث والرابع كانوا ذوي ميول شيعية ، وموضع الدهشة ان التشيع كما يتجلى في النظام العقائدي المنظم أكثر اتباعاً وخضوعاً لسلطان التعاليم من السنة . غير ان التشيع كان حينئذ اميل إلى أن يكون نزعة عاطفية أو فكرية واسعة الانتشار ومرتبطة أحياناً بالسنّة ، ومن الخطأ أن نتصور وجود حدود فارقة بين الفرق كتلك الحدود الراسخة المنيعة التي قامت في القرن الرابع . وكان من الطبيعي ان يجد الافراد الذين يقفون — عن تفكير أو عاطفة — موقف المعارض للنزعات الناشئة في حظيرة السنة حرية أوفر في التيار الشيعي وهو أكثر تساهلاً وغموضاً . حقاً ان النظام السني كان قد أكد استقلاله الروحي

عن النظام السياسي ، ولكنه ظل رغم ذلك مرتبطاً بالسلطات المدنية لاسباب نردها إلى العوامل التاريخية التي اجملناها آنفاً ، وإلى الخوف الشديد من التفكك ، وإلى اشراف الحكومة على رعاية الامور الدينية . ولمثل هذه الاسباب كان الموظفون وملاك الأراضي الاقطاعيون سنيّين متشددين ، ولهذا عُدّ زعماء السنّة – بل عدوا أنفسهم – في طبقة الخاصة ليتميزوا عن التجار والمقاتلة وأصحاب الحرف والفلاحين والاعراب (أي العوام) . وشعر كثير من الفقهاء والعلماء ، كما سنرى فيما بعد ، بالحرج وعدم الرضى عن هذا الوضع ، ولكن أكثرهم ظلوا على ولائهم للسنة ، حرصاً منهم على تماسك الجماعة ، أما من كانوا منهم أكثر تشدداً واستقلالاً فقد كانوا عرضة لما يغريهم بالانضواء في احدى الحركات المعارضة .

وكان التوسع المدهش في الصناعة والتجارة قد أوجد حينئذ في الولايات الشرقية شبكة من المدن ذات حياة مدنية بالغة التقدم ، تقطنها فئات ثرية من التجار ، تعرف أحوال العالم ، وتمتلك الذكاء والجرأة والاستقلال . وكانت مصالح هذه الجماعات (كما هي العادة في الحضارات التجارية الزاهرة) دنيوية في أكثرها ، مع انها ظلت على ولائها للسنّة ، لكنها لم تعد تجد غذاء فكرياً كافياً في القصص الفارسية أو في صنوف الادب العربي القديم . وحين توحدت مناطق غربي آسيا سياسياً ، وازدادت ضروب الصلات بين مدنها تم بعث الموروث الثقافي الهلنسّي بعثاً سريعاً رحب النطاق مشفوعاً بميل عام إلى التطلع الفكري ، فدخلت في حومة الثقافة العربية العلومُ الفيزيائية والطبيعية والتنجيم والموضوعات الهلنستية التي تحتويها القصص والحكايات ، ونشأ اهتمام جديد بالمؤلفات الجغرافية والرحلات إلى البلدان الأجنبية .

ويقف في الطرف الادنى من السلم الاجتماعي عوام المدينة من فقراء وصناع ومعتقين وعبيد ، وفيما بين الطرفين الأعلى والادنى نشأت طائفة

من السكان غير المستقرين تشمل الوسطاء والوكلاء والمؤدبين الجوابين والشعراء واصنافاً جمة من المتشردين . واستغل الشيعة ، معارضو النظام السني ، ما لدى هذه الطبقات من مظـالم اجتماعية واقتصادية . غير ان ما أحرزوه من نجاح بين اعراب بادية الشام وأكّاري السواد وعوام المدن اقتصر على خلق نواة للفوضى الاجتماعية ، دون غايات بناءة أو مثل عليا ثقافية ، ولذلك لم تكن هذه الحركات الشيعية ذات أهمية كبيرة في تطور الثقافة الاسلامية ، وأهم منها في هذا الصدد تلك الحركـة الفاطمية الاسماعيلية « الموجهة » التي قامت قبيل نهاية القرن الثالث . فقد استهدفت هذه الحركة اقامة نظام ديني جديد على أساس المزاوجة بـين الاسلام والثقافة الهلنستية وكسب تأييد الطبقات المثقفة الجديدة . واقام قادة هذه الحركة مراكز نظـامية للتعليم المنهجي ، ونظموا دعوة واسعة النطاق لنشر تعاليمهم ، ولم يفتهم الاهتمام بالجماهير الشعبية . فأقاموا في المدن مراكز ونقابات لاصحاب الحرف [٨] . فلما انتقلت الخلافـة الفاطمية من تونس إلى القاهرة (٩٧٣) كان دعاتها منبثين في جميع ارجاء العالم الاسلامي .

وقد قدم أنصار المذهب الفاطمي والميالون اليه اسهامات في شتى الميادين الفكرية فظهر أبو حاتم الرازي والفارابي في الفلسفة ، وعلي بن يونس في الهيئة ، وابن الهيثم في الطبيعيات والبصريات ، وماسويه وعلي بن رضوان في الطب ، وكتب اخوان الصفا رسائلهم في العلوم الطبيعية . ولكن أهمية الحركة الفاطمية في النهضة الاسلامية ينبغي ألا تقاس فحسب بمـا حققه هؤلاء الانصار وأمثالهم ، وإنمـا تقاس أيضاً بالتشجيع الذي حفزت به كل ضروب النشاط الفكري حتى بين معارضيها في السياسة والدين ، حتى استمر تأثيرها طويلاً بعد سقوط الخلافـة الفاطمية (سنة ١١٧١ م) . فقد بثت روح البحث الطليق ، والجهد الفردي ، والتفاعل بين الأفكار ؛ وكل هذه العناصر تجلت في مؤلفات

معظم اعلام الكتاب في فارس والعراق أثناء القرن الرابع ، وبخاصة ابن سينا ، ووجدت صدى حتى في اسبانيا الاسلامية بالرغم من نزعات التشدد والتضييق لدى المذهب السنّيّ المالكي وامراء المرابطين .

واتخذ انتشار العلم وتقدمه ، لمدى وجيز من الزمن ، شيئاً من طابع الحركة العضوية النامية ، فاذا به يمتد في كل جزء من العالم الاسلامي دون اهتمام بالحدود السياسية والحوائل المذهبية . وإذا الجدة تتجلى في القدرة على التنظيم الفكري ، وفي تجريب الاساليب والوسائل ، وانتشت ضروب جديدة من التأليف لتعرض بها نتائج الدراسة العلمية والثقافة الادبية في شكل يفهمه ذوو الثقافة العامة [٩] ، وكونت مكتبات كبيرة ، وأسست مستشفيات ومراصد . وامحت في الحضارة الجديدة قسمة الناس اجتماعياً إلى فريقين : عرب وغير عرب ، بل ضعف شأن الفوارق في قسمتهم إلى مسلمين وغير مسلمين . فاشترك علماء اليهود والنصارى في جميع وجوه النشاط الفكري مع العلماء المسلمين على السواء ، وكان لهذه المشاركة اثرها في مكانتهم الاجتماعية إذ فتحت لهم الطريق إلى مناصب رفيعة في الدولة ووظائفها العامة ، وان ظلوا عرضة لبوادر العوام ونزواتهم بين الحين والحين . وانساق زعماء السنّة أنفسهم في هذا التيار العام حتى بلغ بهم الامر ان سندوا الاسس العقائدية في مذهبهم بحجج كلامية مستمدة من النظريات العلمية السائدة ، ولكنهم كانوا يدركون تمام الادراك ان كثيراً من فروع الدراسة يحتوي نزعات الحادية ، وأصروا على تجنب المحاولات المضادة التي كان يقوم بها أمثال ابن سينا للربط بين النظريات الفلسفية السائدة وبين مبادئ الاسلام .

إذن يمكن ان نقول بوجه عام انه ترتب على هذا التوسع الفكري اتساع في كل نطاق العلوم العربية الانسانية ، إذ اقْتُبِسَ تراث الثقافة

الهلنستية التي قدر لها ان تبقى عنصراً ثابتاً في الموروث الثقافي الاسلامي العربي ، ولُزّ في قرَن مع الدراسات الدينية والعربية القديمة — وجرى في الفنون والعمارة توسع موازٍ لهذا أيضاً ، فقد انتعشت الفنون القديمة التي وجدت قبل أن يظهر الاسلام من هلنستية وسريانية وفارسية ، وتقدمت وانتشرت ، ولحقها من التعديلات ما يوائم خلق فن اسلامي جديد لم تحظ بعد اسسه وأهميته الثقافية ، على أي حال ، بدراسة وافية (١٠) .

بيد ان النهضة الاسلامية ، من الناحية الأخرى ، كانت تعاني نواحي ضعف خطيرة . فقد نشأ عن الترابط بين النظام السني والدولة ان اقتصرت ثقافتها وحضارتها على المدينة ، وذلك أمر يؤكد الطابع المديني للثقافة السنية — وهو طابع توفرنا على ابرازه فيما تقدم — وجاء التطور الاقتصادي الهائل في المدن فأكمل هذه العملية حين أفضى إلى تركيز الثروة والنشاط الفكري في المدينة دون الريف ، فقلما شاركت الارياف في الحضارة الناشئة أو لعلها لم تشارك فيها ابداً ، وظلت تفصلها عن المدن هوة اجتماعية واسعة . ثم ان عدم الاستقرار في النظم السياسية وانعدام المرونة والنمو واضطراب العلائق الاجتماعية الذي حال دون قيام نظم بلدية — ان كل هذه الأمور ، حتى في المدينة نفسها ، كانت تنطوي على خطر دائم يهدد نواحي النشاط الثقافي خارج نطاق السنة التي وقفت من تلك الامور المذكورة موقفاً غامضاً . وعلى ما حققته النهضة الاسلامية من منجزات ثقافية فذة ظلت اسسها — من ثم — سطحية ليس لها جذور عميقة في اغوار الحركة الاسلامية أو في الكيانات الاجتماعية القوية . فاقتصرت على طبقة محدودة من مجتمع المدينة — وان ظلت لمدة قصيرة طبقة ممتدة منتعشة الحال — واعتمدت في قيامها على عوامل مؤقتة . وقد كانت إذا تقلصت في ناحية استطاعت الامتداد والتوسع في ناحية أخرى ما دامت حضارة المدينة مزدهرة نامية ، غير ان استمرارها كان رهناً

باستمرار العوامل المؤقتة التي تمثل أسس وجودها .

٧

يعد انبعاث السنة في القرن الخامس الهجري (القرن الحادي عشر الميلادي) نقطة تحول في تاريخ الثقافة الاسلامية . وقد بدأ ذلك الانبعاث في صورة محاولة منظمة للقضاء على جميع عوامل الاضطراب والتفكك في صفوف الجماعة الاسلامية ، سياسية كانت تلك العوامل أو دينية أو خلقية ، أو لصدها ان عزّ القضاء عليها ؛ ولكنه أدى في النهاية ، حسبما سنبينه ، إلى ثورة كاملة .

كان طابع الجمود الغريب الذي اتصفت بـه النظم السياسية في القرنين السابقين نتيجة عاملين ، أحدهما هو النزاع بين النظم السياسية والنظام السني في القرن الثالث والآخر هو طبيعة تأليف الجيوش . فاما العامل الاول فأدى إلى تحديد وظائف النظام السياسي تحديداً قاطعاً ، جعل مهمة الحكام مقصورة على حفظ النظام وسلامة الناس ، وعلى السياسة الحربية والادارة المالية ، وظلت سائر الوظائف الاخرى – وهي القضاء [١١] ، والتعليم ، والمؤسسات الاجتماعية – وقفاً على السلطات الدينية التي كانت تحرص عليها كل الحرص . وهكذا وقف ممثلو النظام الديني بين الدولة والرعية وطالبوا ان تمنحهم الرعية ولاءها كاملاً لأنهم الممثلون الحقيقيون للسلطة الاسلامية . على انه لما كان الجيش يجمع من الرعية مباشرة ، أو باشراك أصحاب الاقطاعات من الامراء في الحكم ، فقد بقيت هناك حلقة ايجابية قائمة بين الحكام والشعب . فلما ازيلت هذه الحلقة بتكوين جيوش محترفة من العبيد والمرتزقة لم تبق هناك أية علاقة منتظمة ، وكانت الصلة الوحيدة التي استمرت قائمة هي وظيفة جمع الضرائب . وقد أحسن من قال : لم يكن للمسلمين في العصور

الوسطى « دول » حقيقية إنما كانت لهم « امبراطوريات » تتفاوت سعة ، وان الوحدة السياسية الوحيدة لدى المسلمين إنما كانت تمثل في ذلك المفهوم الايديولوجي القوي — مفهوم « دار الاسلام » (١٢) .

واتسم موقف الناس من النظم السياسية أولاً بعدم المبالاة ثم تحول عدم المبالاة إلى عداء ، مما أدى بالحكام والاسر الحاكمة وطرائق الحكم إلى الاعتماد ، الا في النادر ، على نوعية القوى العسكرية . وكانت الاسباب التي قدّمنا ذكرها تحول بين النظام الديني وبين قيامه قياماً مثمراً بدور الوساطة بين الفئات المتنازعة ، ولذلك جاء التاريخ السياسي أواخر القرن الثالث وطوال القرن الرابع ، في معظمه ، سرداً لأخبار التنازع على السلطات بين الخلفاء والامراء والجيوش ، ذلك التنازع الذي كان ينتهي في كل مرة بانتصار قادة الجيوش . وهكذا شهد القرن الرابع كيف انهار التنظيم السياسي الذي اقامته الخلافة على انقاض الرومان والفرس انهياراً تاماً (١٣) . وجاءت الضربة النهائية خلال القرن الذي حكمت فيه غربي آسيا دول شيعية — تلك فترة سادها سوء الحكم والفوضى ، وأصيب فيها الريف بأبلغ الاضرار ، وان تكن الفوضى والانقسامات المذهبية قد أثرت أيضاً في المدن بدرجات متفاوتة .

وللهيئات الاجتماعية بالمدن في جميع أنحاء العالم الاسلامي في القرون الوسطى مظهر فذ مشترك فيما بينها وذلك هو نشوء أحزاب شعبية ، متفاوتة في حظوظها من التنظيم ، وكثيراً ما تثور الخصومات الثورية العنيفة بينها ، أو فيما بينها وبين الدولة . ويمكن ان نرد هذه الظاهرة إلى ان كثيراً من المواطنين كانوا ما يزالون يحملون التراث البدوي ، وإلى وجود طبقة كبيرة من العامة كان يستغل مظالمها أو يتذرع بالدفاع عنها دعاة الاصلاح المحليون والمشاغبون ، وغالباً ما كانوا يتضافرون مع الحركات المعادية للسنة . وقد نجد أمثلة هذه الحال في النزاع الذي قام في بغداد بين السنة والشيعة ، وفي اعمال الشغب التي قام بها الكرامية

في المدن الفارسية ضد الاسماعيلية (١٤) . ولكن الاحزاب المنافسة غالباً ما كانت تنتمي إلى فرقة واحدة أو تنتمي إلى مذاهب سنية مختلفة ، كما هو الشأن في النزاع بين الحنفية والشافعية في خراسان . وأدى خروج الجند على القانون والنظام إلى تكوين منظمات من المواطنين للدفاع والانتقام تحولت في بعض الاحيان إلى عصابات من اللصوص ، ليس غير ، وأصبحت المدن تفتقر إلى الوحدة الداخلية . ومما زاد هذا الامر حدة ان العامة والتجار والحكام كانوا يتوجسون خيفة بعضهم من بعض ؛ وقد تجلى افتقار المدن إلى تلك الوحدة ، على نحو واقعي ملموس ، حين عمد كل فريق من هؤلاء إلى الاقامة في احياء مستقلة منفصلة ، وزود كل فريق منهم الحي الذي يقطنه بوسائل دفاع خاصة . فاذا تلمسنا الاسباب التي اعجزت المدن الاسلامية في القرون الوسطى عن انشاء مؤسسات بلدية منظمة ، فربما وجدناها في مثل هذه المظاهر وفي تخلي طبقات التجار عن تولي الزعامة في المدن ، إذ كان التجار يميلون إلى الانعزال عن الحياة العامة .

بدأ الانبعاث السني عند نهاية القرن الرابع في خراسان ، وهي المنطقة المهمة الوحيدة في عربي آسيا التي لم تقع تحت حكم دولة شيعية . وكان بدء الانبعاث ، فيما يظهر ، رداً على تحدي الدعوة الفاطمية المنظمة من ناحية ، وعلى تحول الشيعة الاثني عشرية إلى نظام ديني منافس في أثناء القرن الذي حكم الشيعة خلاله فارس والعراق ، من ناحية أخرى . وفي السنوات الاولى من القرن الخامس أخذ الشافعية ينظمون المدارس السنية محاكاة لمراكز الدعوة التي أسسها الفاطميون (١٥) . على انه كان للانبعاث السني غرض سياسي كذلك ، وهو تحرير الخلافة من سيطرة الشيعة . ولتحقيق هذا الهدف كون زعماء السنة نوعاً من التحالف مع السلاجقة الذين كانوا يتزعمون القبائل التركية القادمة من الشرق ، وهو تحالف أقره الخليفة رسمياً بعد ان استولى السلاجقة على غربي فارس

والعراق (١٠٥٥) .

وتوثقت عرى هذا الارتباط من جديد بين الهيئة الحاكمة والنظام السني في ظل السلاجقة عندما اضطلع الوزير نظام الملك بتأسيس المدارس النظامية . ولم تكن هذه المدارس مراكز دينية لتوجيه التعليم العالي وتنظيمه فحسب ، بل كانت كذلك مراكز لتدريب طبقة جديدة من رجال الادارة أو « الموظفين السنيين » على اتقان العلوم العربية ، وهي الطبقة التي حلّت محل الطبقة السابقة من الكتّاب ، وتبوأت في دولة السلاجقة وخلفائهم مناصب الادارة المدنية إلى جانب العمال العسكريين في الولايات والمدن . على ان الفصل في الوقت ذاته بين الهيئة الحاكمة والنظام الديني تحدد تحدداً أدق مما كان عليه في أي وقت مضى ، وذلك بتأسيس السلطنة لتكون أداة للادارة السياسية والعسكرية ، تقوم إلى جانب الخلافة ، وان كانت السلطنة من الناحية النظرية تخضع للخلافة التي تقوم على رأس النظام الديني . ونظام الملك نفسه هو الذي اعاد التأكيد على هذه الثنائية حين قرر في كتابه « سياسة نامة » (١٦) التقاليد الفارسية الملكية القديمة بكل ما فيها من معايير أخلاقية مستقلة قائمة على القوة والانتهازية ، وبهذا عمل على استمرار التنافر والانقسام الداخلي بين الناحيتين الاجتماعية والسياسية في الاسلام ، وذلك هو ما كان دوماً مظنة ضعف واضح في النظام الاسلامي . ومع هذا فمن المرجح ان اللجوء إلى تكوين طبقة ادارية كان يرمي إلى غاية أبعد من مجرد ايجاد صلة شكلية بينهما . ومن المؤكد عقلاً ان يكون أحد أهدافه هو حفظ الاستقلال الروحي للنظام الديني في وجه سلطان الامراء واستبدادهم المتزايدَيْن ، ثم الابقاء في الوقت ذاته على وحدة الجماعة (أو اعادتها) ، وكان الشيء المتوقع ان يجد كل فريق من مصلحته تأييد الفريق الآخر ، « فالملك والدين توأمان » . واتخذ نظامُ المُلْكِ اجراء آخر يدل على احساسه القوي بالنظام الاجتماعي . فقد أعاد نوعاً من النظام الاقطاعي حقق به دمج الهيئة العسكرية وهيئة

الموظفين في طبقة ملاك الارض من الفرس وهي طبقة قديمة كانت حينئذ قد كادت تندثر . ومعنى ذلك ان نظـام الملك ربط النظام الديني بالدولة ، ووثق صلة الجند بالارض ، وبهذه الوسيلة المزدوجة ربما استطاعت الهيئة الحاكمة ان تستعيد ، إلى حد ما ، طابعها المرن النامي الذي كانت قد فقدته . وعن طريق هذا الربط قـد يستطيع النظام الديني ان يكسب تأييد الهيئة الحاكمة وهو يسعى لاعادة الوحدة ، إذ علينا ألا ننسى ان الانبعاث السني كان حركة عامدة محكمة ضد تجربة الفصل بين النظـام الديني والهيئة الحاكمة خلال فترة الدول الشيعية .

ويتجلى السعي ذاته إلى الوحدة في حصر التعليم العالي كله تدريجاً ، سواء ما كان منه للتفقه في الدين أو للاعداد لوظائف الدولة ، في المدارس الجديدة . وليس من المحتمل ان يكون هدف هذه الخطة من التركيز تضييق نطاق التعليم والحد من النشاط الفكري بالاشراف على علوم الدين واللغة ورعايتها . ولكن تضييق نطاق التعليم حدث حقاً وكان حدوثه نتيجة طبيعية لهذا الحصر ولعوامل أخرى اقترنت به . وأول هذه العوامل انه أصبح من المحتوم ايجـاد روابط الكيان الموحد بين سائر الدراسات الاخرى وبين ما تعنى به المدرسة من دراسات أدبية ودينية، الأمر الذي تطلب درجة من حصر المقررات ، وتعليم تلك المواد المحصورة بالشكل التقريري الذي وصفناه . وثاني العوامل هو انه بعد ان تم تمثل الدراسات العربية الانسانية للعناصر الهلنستية لم تكن هنالك عناصر خارجية جديدة يمكن ادخالها في الثقافة الاسلامية لحفز النظر في الدراسات المقررة أو لدفع عجلة التقدم الفكري من جديد (١٧) . أما العامل الثالث فهو ان الانحطاط الداخلي الذي أصاب الثقـافة في المدن (وهو أمر سنصفه فيما بعد) اقترن بتضييق نطاق المجالات الفكرية .

على ان آثار النهضة الاسلامية ظلت فعّالة داخل النظام السني في مدى بضعة قرون ، ولم يقو حصر المقررات على تحطيمها تحطيماً تاماً .

ووجدت الطاقات الفكرية منافذ جديدة تقوم مقام الدراسات الفلسفية والعلمية والدنيوية . ومن المفيد ان نستطلع نتائج حركة الانبعاث السني في الشام ومصر في ظل نور الدين وصلاح الدين وخلفائهما (ففي خلال حكمهم ارتبط رجال الادارة الدينية السنية ارتباطاً وثيقاً نادر المثال بالحكام) . فقد أدى ادخال هذا الضرب من التعليم المنظم ، على مثال ما جرت عليه المدارس النظامية ، في أعقاب الانحطاط العام الذي أصاب الحياة الثقافية في أواخر العهد الفاطمي ، إلى فورة في الحياة الثقافية والنشاط الأدبي والثقافي من شتّى النواحي ، بما في ذلك احياء الفن والعمارة . وقد بقيت هذه الفورة على مستوى رفيع قبل ان بدأت تدب فيها جراثيم الانحطاط بسبب حصر المقررات واخضاع النظام السني باطراد للارستقراطية العسكرية في عصر المماليك .

وفي الوقت نفسه كان الانبعاث السني يرمي إلى استئصال التشيع ، لا من حيث انه قوة سياسية فحسب ، بل من حيث هو عنصر من عناصر التفكك المعنوي . ومما يدهش له المرء ان تحقيق هذا الامر كان على العموم سهلاً ميسوراً . ففي الميدان الفكري تحطمت العقائد الشيعية بصوغ عقائد سنية في رسائل حاسمة مقررة . وبين عامة الناس تبدد الشعور السابق بالعطف على التشيع وذلك بسبب سوء حكم الدول الشيعية طيلة قرن من الزمن ، وبسبب ضعف الفاطميين في أيامهم الاخيرة . إلا ان زعماء السنة ارضوا الولاء العاطفي لاسرة عليّ حين اعتبروا المزارات الشيعية أمكنة يجلها أهل السنّة . ولم يبق التشيع إلا عند جماعات متفرقة وخاصة بين قبائل السواد وجنوبي العراق ، أما الحركة الاسماعيلية الجديدة أو حركة « الحشاشين » ذات البرنامج العملي التي نظمت في الاطراف الجبلية من شمالي فارس وشمالي الشام ، فانها لم تكسب لها اتباعاً بالرغم مما شنته من حملات ارهابية على الحكام والموظفين السنيّين ، لكنها ، على العكس من ذلك ، قوت الحركة

السنية نحو اعادة الوحدة بسبب ما أثارته في نفوس السنين من عداء .

وبهذه الوسائل أحرز الانبعاث السني ، وما رافقه من توسع سلجوقي ، نجاحاً مدهشاً في اعادة توحيد ثقافة المدينة كلها في آسيا الغربية ومصر وتنسيقها على مستوى مشترك . على ان السرعة التي تمت بها العملية ورسوخ النتائج يدلان على ان دور الانبعاث في تحقيق الوحدة لم يكن خلْقاً بقدر ما كان تحقيقاً لاتجاه سابق نحوها . وكانت الاسس في الواقع قد أرسيت خلال القرون السابقة بسبب ما كان للشريعة المقررة من أثر شديد متواصل وبطيء في اعادة بناء المؤسسات والاخلاق الاجتماعية عند كافة المسلمين ، واحلال طرائقها ومواقفها الموحدة محل التقاليد القديمة المتباينة . على انه بقيت مشكلة الانقسامات والنزاعات الاجتماعية في المدن ، وبقيت مشكلة أخرى تتصل بها وهي : مد تأثير حركة السنة الدينية إلى الشعوب خارج نطاق المدن .

٨

يمكننا بوجه عام ان نتتبع التقدم التدريجي الذي أحرزه نفوذ الشريعة بين الشعوب الزراعية المستقرة في البلدان الاسلامية [١٨] . لكن الاحوال منذ القرن الخامس تغيرت تغيراً جذرياً في جميع أنحاء العالم الاسلامي نتيجة لحركات الفئات البدوية : كالقبائل التركية التي غمرت شرق فارس وشمالها وامتدت إلى العراق وشمالي سورية ، والقبائل العربية التي زحفت نحو الشام ومصر وبلغت شمالي افريقية ، والبربر الذين تحركوا في شمالي افريقية . وتدهورت الاحوال الاقتصادية في مناطق واسعة حين حل الاقتصاد القائم على الرعي محل الاقتصاد الزراعي ؛ وعلى الرغم من ان دولة السلاجقة كبحت جماح هؤلاء الرحّل إلى حدّ ما في

البداية ، أخذ هؤلاء منذ أواسط القرن السادس يتمردون على كل سلطان ، ويجعلون من المدن في فارس والولايات الشمالية جزراً من « ثقافة الواحات » يتوقف بقاؤها على حاميات مسلحة من جند الدولة أو جند الامراء المحليين . وهكذا ففي الوقت الذي نجح فيه النظام السني في تنسيق ثقافة الاسلام المدنية تحت لوائه ، كانت هذه الثقافة ذاتها تنكمش بسبب توسع البدو وتتعرض للخطر بسبب هجرة قبائل تركية جديدة لم تكن مسلمة ، ولو اسمياً .

وفي هذه الاثناء أخذ زعماء النظام السني يدركون ما لدعاة الانبعاث الديني الذين يتزعمهم وعاظ الصوفية من قيمة بين عامة أهل المدن وفي الارياف ، بعد أن كان قادة السنة حتى ذلك الوقت ينظرون إلى عمل اولئك الدعاة في ريبة وعداء . وكان الدعاة الاتقياء الذين ابلوا بلاء حسناً في كسب العامة وأصحاب الحرف يميلون إلى ان يشاركوا العامة شعورهم بالارتياب في النظام السني وذلك للاتحاد الوثيق بين ذلك النظام وبين السلطات السياسية ، وان كانوا ما يزالون يعارضون الفرقة المذهبية وكل ضرب من ضروب الحركات ذات النشاط العملي معارضةً أشد مما واجهوا به النظام السني . وكانوا علاوة على هذا يكرهون النزعات التي صبغت علم الكلام السني بصبغة فكرية ، إذ كان يبدو ان علم الكلام في تلك الصورة يحتفل بمظاهر العبادة دون حقيقة الورع الشخصي الخالص . أما زعماء السنة فكانوا من جانبهم يرتابون في التيارات السرية والغنوصية التي تتسرب إلى التصوف من الديانات الآسيوية القديمة ، وفي ما يزعمه أصحاب مذاهب الاتصال من الاتحاد مع الله ، وفي الرياضة الدينية التي يمارسها المريدون ، إذ كانت النذر تنبئ بأنها ستحل محل العبادة في الجوامع .

بيد انه لم يكن في استطاعة أحد ان ينكر ما تتصف به الحركة الصوفية من حيوية روحية . والواقع ان الظروف القاهرة فرضت على

زعماء السنة التساهل نحوها بعض الشيء . ذلك ان دعاة الصوفية كانوا قبل التوسع السلجوقي بوقت طويل قد مدوا نشاطهم إلى مناطق التخوم وما وراءها ، وبذلوا جهداً في تحويل القبائل التركية إلى الاسلام ، الامر الذي جعل تأثيرهم في هذه القبائل أعظم من تأثير فقهاء السنة . فلما ارتبط رد الفعل السني بالسلاجقة اثار ذلك ثانية مسألة العلاقة بين الصوفية والنظام السني . ولم يكن من السهل على علماء الدين والمتكلمين أثناء سعيهم إلى تحقيق الوحدة ان يتقبلوا الحركة الصوفية في نطاق النظام السني ، حتى ظهر الغزالي (٥٠٥ / ١١١١) العالم الديني العظيم وبيّن في مؤلفه القيم[١٩] الاصول الاسلامية الحقيقية للتصوف ووفق بينهما حين ارتأى ان السنة .. ن خميرة البعث الصوفي شعائر جوفاء ، وان التصوف دون السنة تجربة ذاتية خطرة .

ومنذ ذلك الحين فصاعداً أصبح الطرفان يمثلان الدعوة إلى تجديد الوحدة ، وهما النظام السني (ويضم الموظفين القائمين على الشؤون الدينية) وشيوخ الصوفية — وقد تولوا بخاصة شؤون الدعوة في المدن والارياف ، فكانت زوايا الصوفية تقام والمدارس تبنى في وقت معاً ، في كل مكان ، وتعاون زعماء السنة والصوفية على العموم تعاوناً قلما شابه اصطدام أو تغاير . على ان حركة التصوف جعلت من نفسها بالتدريج نظاماً منافساً للسنة ، واستنزفت من النظام السني معظم حيويته وعنفوانه ، وعندما تضاءل أخيراً شأن الموظفين القائمين على أمور الدين ، لافتئات الطبقات العسكرية الحاكمة في مصر والهند عليهم ، وعندما أصبح النظام السني ، تبعاً لذلك ، في منزلة تعتمد على الهيئة الحاكمة اعتماداً غير مأمون العواقب ، وجدت الحركة الصوفية انها هي ملاذ الاستقلال الروحي في وجه الحكام ومن في كنفهم من رجال الدين .

زد على ذلك ان التصوف منذ القرن التاسع حتى القرن الثالث عشر كان يجتذب اليه الطاقات الفكرية والاجتماعية الخلاقة في المجتمع جذباً

متزايداً ، وذلك ما جعل منه ناقلاً لثورة اجتماعية وثقافية أو أداة لها — ومما اسرع بتحقيق العملية تخريب مراكز الثقافة الاسلامية التي كانت ما تزال في عنفوانها في شمالي فارس خلال الغزو المغولي سنة ١٢٢٠ ، وخلال احتلال المغول لآسيا الغربية برمتها (ما عدا الشام) بعد سقوط بغداد عام ١٢٥٨ . وأفل نجم النظام السني تحت حكم امراء وثنيين ، ثم أصابه انتعاش تدريجي في القرن التالي ، ولكن أسسه الاجتماعية والسياسية رغم ذلك كانت من الضعف بحيث لم تمكنه من استعادة نفوذه السابق . وهكذا انتقلت وظيفة ذلك النظام في الحفاظ على وحدة الجماعة إلى الحركة الصوفية في ظروف جديدة عصيبة . وحتمت هذه الحقيقة ذاتها ان تختلف أساليب العمل عند الصوفية عما هي عليه في النظام السني ، لكنها كانت حقيقة منسجمة مع أصولهم التاريخية . فاذا قارنا بين حركة التصوف والنظام السني وجدنا انها استندت إلى اقبال الشعب عليها ، وان بناءها الجديد للوحدة قام على أسس شعبية . ومن العسير ان نثبت (بل ان نتخيل) ان الصوفية وضعوا خطة واعية عامدة للعمل ، فقد بلغوا ما بلغوه على نحو يشير إلى عمل عفوي ابتداءً ، في شرق العالم الاسلامي وغربه في وقت معاً ، وكان مستقلاً في أحدهما عنه في الآخر .

وقد حدث هذا التطور بفعل عنصرين أساسيين في التصوف : اولهما العلاقة الشخصية الوثيقة بين الشيخ ومريديه ، وثانيهما روحه القائمة على الدعوة . وفي القرون الاولى كانت حلقات الصوفية وحدات منفصلة موزعة ولكن حل محل هذه الجهود الفردية المتكاثرة المفككة فئات بالغة التنظيم . فأنشأ بعض الشيوخ مدارس نظامية بعون من المحسنين وأصحاب الصدقات . وأخذوا يجيزون للنابهين من مريديهم ، بعد تدريبهم على القيام بشعائر « الطريقة » وممارسة قواعدها ، ان يؤسسوا مدارس فرعية في مراكز ومناطق أخرى ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمدرسة المركزية وخلفاء

مؤسسها .

وتؤلف هذه المدارس والزوايا المتشابكة طريقة من الطرق . وليست وظيفة المدارس تخريج المريدين فحسب بل ان تكون كذلك مراكز للتفقه في الدين والتأثير الروحي على عامة الشعب الذين كانوا ينتمون إلى الطريقة انتماء الولاء . وعند مرحلة لم تحدد بعد تحديداً دقيقاً أدمج الاعضاء المنتمون في (نقابات) الصناع وأصحاب الحرف الأخرى التي كانت كل نقابة منها تنتمي إلى طريقة خاصة ، وطبق الشيء نفسه على القرى والبوادي . وإذا كان كثير من الطرق ذا أهمية محلية فقط ، فان الطرق الكبرى (كالقادرية والشاذلية والسهروردية) انتشرت في جميع بلدان العالم الاسلامي أو في أكثرها . وهكذا اسهمت هذه الطرق ، بشكل أقوى مما قام به النظام السني ، في الحفاظ على الوحدة المثالية للمسلمين كافة ، هذا بالرغم من وجود طرق شيعية قليلة جداً ومن حدوث انحرافات عن صراط السنة بين المريدين من اتباع الطرق المتطرفة . ولا بد ان نذكر ان ما حققته الطرق الصوفية في الوحدة انما تم على الاسس التي وضعتها الشريعة في القرون الاولى .

على ان التوسع الخارجي للطرق الكبرى لم يكن هو الامر الوحيد الذي أعان على تحقيق الوحدة . فقد أخذ الشيوخ ومريدوهم يجوبون العالم الاسلامي متنقلين بين أطرافه يحملون بذور التبادل والتلقيح داخل نطاق التصوف . حقاً لقد كانت الرحلة خاصة من خصائص الثقافة الاسلامية منذ القرون الاولى ولكن أهميتها ازدادت حينئذ زيادة بالغة . وكانت احدى نتائج الهجرات التركية وغزوات المغول ان وضح انقسام الاقطار الاسلامية إلى مناطق لغوية عربية وفارسية وتركية منفصلة ، يقتصر الاتصال الادبي فيما بينها على دوائر محدودة من المثقفين . وفي امكاننا ان نتبين نتائج هذا الانقسام أيضاً في توزيع الطرق ، ولكن رغم ذلك كان لجهود شيوخ الصوفية دور كبير في مواجهة هذه النتائج باعداد

وسائل تنقل الافكار وتتخطى الحواجز اللغوية وتوجه تطور الافكار في المستقبل في خط لا ينحرف .

ما مدى تأثير الاتصال الفكري بين المريدين في كل منطقة ؟ ذلك أمر واضح جداً من حدوث تطور ستكون له أهمية حاسمة بالنسبة لمستقبل النشاط الثقافي والاثر الثقافي لدى المتصوفة ، أعني تطور الادب الصوفي أو النظام الثقافي الصوفي . ولما كان التصوف بحكم جوهره الخالص اتجاهاً دينياً شخصياً يؤكد التجربة الحدسية ويعارض المعرفة العقلية ، فانه لم يستطع أن يتبلور في مذهب مشترك متماسك ، مهما يكن مدى ما اضفاه من جديد على أساس الشريعة أو مهما يكن مدى انحرافه عنها . لكن بما ان الاشكال المنظمة في التصوف تطورت مشفوعة بتعاليم منظمة فقد كان من المحتم ان تتبلور في داخل هذه النظم نزعات مذهبية . وكان الاتجاه العام ينحو نحو وحدة وجود كونية ، لكن هذه النزعات في الطرق الصوفية الكبرى استقرت في فلسفة من فلسفتين : فلسفة اشراقية اشتقت في الاساس من الغنوصية الاسيوية ونظمها ووضع منهاجها يحيى السهروردي [٢٠] ، وفلسفة توحيدية الطابع اشتقت من الفلسفة الهلنستية الشعبية (وربما جاءت بطريق الكتابات القاطمية) وشرحها محيي الدين بن عربي [٢١] . وانتشرت الاولى انتشاراً واسعاً في الولايات الشرقية ، وانتشرت الثانية في البداية ، في الطرق العربية والتركية ، وامتدت فيما بعد إلى الشرق أيضاً .

وكانت النتائج الفكرية التي ترتبت على هذا خطيرة للغاية . فبدلاً من ان ينعش المتصوفة مواد التعلم في المدارس حولوا الطاقات الفكرية إلى التأمل الذاتي المناهض للنظر ، وتركوا مواد الدراسة أكثر جموداً من أي وقت مضى ، دون أن يستبدلوا بها نظاماً فكرياً صارماً . ثم ان الطرق الصوفية حين أكدت الوظيفة الاجتماعية للتصوف واتخذتها مظهراً للوحدة الثقافية ، وضعت النظم التصوفية والرموز في ثوب شعري جديد استخدمت

فيه الاشكال الشعرية الدارجة (كالخمريات ، والغزل ، والحكايات والامثال) وحولت ما فيها من صور إلى رموز دينية . وانتشر هــذا النتاج الأدبي في العالم الاسلامي كله ، في العربية والفارسية والتركية ، وصادف استحساناً لدى جميع الطبقات ، واحتكر الابداع الادبي والجمالي طيلة قرون عدة . وجرى القسم الاكبر من الادب النثري مجرى الادب الشعري ، وتمخض في خير أحواله عن شروح وتعليقات (نحت نحو التفاسير الدينية السابقة) على المتون التي وضعها الاعلام وخلفاؤهم أو على الاشعار الفارسية الرائعة ، أما في أحواله الدنيا فقد تمخض عن كتابة سير الشيوخ وأقاصيصهم وغير ذلك من أحوالهم ومقاماتهم .

ونجد أخيراً ان حركة التصوف كانت في الاصل حركة سلمية وادعة، وان جذورهــا ــ رغم ذلك ــ رسخت في التنظيم الاجتماعي عند الشعوب الاسلامية إلى حد لم يعد من الممكن الا تكون له آثار سياسية . وكانت الاخوة الصوفية هي التنظيم الاجتماعي الوحيد الذي تبقى ، وبخاصة في مناطق مثل فارس والاناضول بعد انهيار الحكم المغولي ، وبعد ان كانت النظم السياسية المركزية قد تهاوت لفساد الاسر الحاكمة أو لاجتيــاح البدو للبلاد . وعليه كان من الطبيعي ان يكون التصوف أساس التكتل لاتقاء ظلم الطغاة المحليين أو عدوان القبائل ، وحيثما ساعدت الظروف تحولت هذه الكتل إلى قوى مقاتلة تحاول ان تبز مآثر الجيوش الاسلامية الاولى في جهادها «في سبيل الله» . حقاً ان تاريخ شمالي فارس وأوضاعه الداخلية في القرنين الرابع عشر والخامس عشر يلفه الغموض ، لكن يبدو من المرجح ان معظم الحركات السياسية كانت مرتبطة بالصوفية على نحو ما . وفي الاناضول حينئذ كان أهل الحرف في المدن ينتظمون في نقابات من نوع «الاخي» ، وكان شيوخ الصوفية يتزعمون الثورات القبلية ، وكانت معظم الامارات الصغيرة « دول مجاهدين » **Ghazi States** وقفت نفسها على محاربة الكفار ونظمت طوائف يقودها

امراء ، ولكنها كانت في احيان كثيرة ، ان لم نقل دائماً ، مرتبطة بطريقة صوفية . وقد تبين بشكل قاطع ان واحدة من الامبراطوريتين اللتين ظلتا تقتسمان غربي آسيا فيما بينهما حتى القرن العشرين ، أعني الامبراطورية العثمانية ، كانت في الابتداء « دولة مجاهدين » (٢٢) ، ولا شك في ان شيوخ فرع من فروع الطريقة السهروردية (٢٣) هم الذين أوجدوا الامبراطورية الأخرى المنافسة للعثمانية وهي الدولة الصفوية في فارس .

وهكذا نرى ان العالم الاسلامي منذ القرن الثالث عشر فصاعداً تغير كلياً بتأثير الصوفية ونشاطها ، في روحه وخلقه وفكره وخياله بل وفي سياسته ، وكانت مدارس السنة هي وحدها التي حفظت شيئاً من الصلة بالموروث الاسلامي الثقافي .

التعليقات

(١) بلغ مال طلحة (توفي٦٥٦)المستثمر ثلاثين مليوناً من الدراهم وكان يعود عليه يومياً من أعماله في العراق الف درهم أو أكثر (ابن سعد ، الطبقات ٣ : ١٥٧ — ١٥٨)،وكان مال الزبير وهو شريك مكي له ٣٥ مليوناً جمعها مما استثمره في العراق ومصر (المصدر ذاته ٣ : ٧٧) .

(٢) J. Wellhausen, **Die religiöspolitischen Oppositionsparteien** (Göttingen, 1901).

(٣) راجع مادة « المرجئة » في دائرة المعارف الاسلامية .

(٤) راجع « جهم بن صفوان » في المصدر ذاته .

(٥) وخاصة منذ ان قام جولدتسيهر بدراساته ، راجع : I. Goldziher in **Muhammedanische Studien**, vol. I (Halle, 1888).

(٦) راجع تحليلا لهذه العملية في A. J. Wensinck, **The Muslim Creed** (Cambridge, 1932).

(٧) سبق لهذا التطور ان درس وبخاصة في : J. Schacht, **The Origins of Muhammadan Jurisprudence** (Oxford, 1950).

(٨) الشاهد هنا استنتاجي ، ولكنه مقنع تماماً ، راجع Bernard Lewis, «**The Islamic Guilds**» in **Economic History Review**, vol. VIII, no. 1, Nov. 1937.

(٩) راجع F. Rosenthal, **A History of Muslim Historiography** (Leyden, 1952) p. 171.

(١٠) راجع مثلا Sir T. W. Arnold, **Painting in Islam, A Study of the Place of Pictorial Art in Muslim Culture** (Oxford, 1928) ; Ernst Kühnel, **Die Arabeske** (Wiesbaden, 1949); Arthur Lane, **Early Islamic Pottery** (London, 1947)

(١١) فيما عدا المحاكم الادارية الخاصة بالجند والموظفين .

(١٢) J. H. Kramers, in **Proceedings of the XXII International Congress of Orientalists** (Istanbul, 1953), p. 94.

وراجع أيضاً مقال « دار الاسلام » في دائرة المعارف الاسلامية .

(١٣) بقي في زمن الخلفاء الفاطميين في مصر إلى منتصف القرن الخامس ، ثم انهار هناك أيضاً .

(١٤) راجع R. Levy, **A Baghdad Chronicle** (Cambridge, 1929).

وخاصة ص ١٦٠ ، ١٧١ ، ١٧٩ ، وراجع في دائرة المعارف الاسلامية مقال « الكرامية » .

(١٥) ويبدو ان الذي قاد هذا التطور هي فرقة الكرامية المغمورة حالياً .

(١٦) نشرها وترجمها ش. شيفر Ch. Schefer (باريس ، ١٨٩١ – ١٨٩٣) .

(١٧) باستثناء شيء واحد وهو الاثر الصيني الذي تسرب فيها بعد بطريق المغول ، ولكن هذا الاثر كان عابراً وسطحياً ،ولم يترك اثراً فعالا إلا في ميدان الفن في الولايات الشرقية القصوى.

(١٨) فمثلا في زوال القرامطة من العراق والبدع الثنوية في فارس،وفي تحول الاقباط في مصر تدريجاً إلى الاسلام .

(١٩) وعنوانه « احياء علوم الدين » وقد أوجز الغزالي ووضع فيمؤلفاته السابقة الاسسالفكرية للاحياء السني فيما يتعلق بالعقائد وعلوم الاوائل ، ومقارعة الشيعة بالحجة . راجـــع :
A. J. Wensinck, **La Pensée de Ghazzali** (Paris, 1940).

(٢٠) اعدم بتهمة الالحاد في حلب سنة ١١٩١ .

راجع : شهاب الدين يحيى السهروردي : مؤلفاته الفلسفية والصوفية ،
Opera Metaphysica et Mystica

نشره ه. كوربن ، المجلد الاول (استانبول ، ١٩٤٥) ، المقدمة .

(٢١) توفي في دمشق سنة ١٢٤٠ راجع A. E. Affifi, **The Mystical Philosophy of Muhyid din-Ibnul Arabi** (Cambridge, 1939).

(٢٢) راجع بصدد هذا وبصدد الاحوال في الاناضول عامة P. Wittek, **The Rise of the Ottoman Empire** (London, 1938).

وخاصة ص ٣٣ – ٤٠ .

(٢٣) راجع W. Hinz, **Irans Aufstieg zum Nationalstaat im fünfzehnten Jahrhundert** (Berlin-Leipzig, 1936).

مراجع اخرى

(١) J. Sauvaget, **Introduction à l'histoire de l'Orient Musulman**, 2nd. ed., Paris, 1961.

ولا يستغنى عن المراجع في هذا الكتاب وما يصحبها من تعليقات .

(٢) R. Levy **The Social Structure of Islam, 2 vol. London, 1933.**

(٣) A. Mez, **Die Renaissance des Islams,** Heidelberg, **1922.**

(٤) G. von Grunebaum, **Mediaeval Islam,** Chicago **1946.**

ونجده في بعض الاحيان غير مركز ، لكنه قيم فيما يختص بالعلاقات البيزنطية الهلنستية .

(٥) B. Spuler, **Iran in Früh-Islamischer Zeit,** Wiesbaden, **1952.**

وفيه كشف مفصل بالمراجع .

(٦) **A. J.** Arberry, **Sufism,** London, **1950.**

(٧) F. Rosenthal, **The Technique and Approach of Muslim Scholarship (Analecta Orientalia 24),** Rome, **1947.**

(ترجمه إلى العربية الدكتور انيس فريحة بعنوان : مناهج العلماء المسلمين ، وصدر عن مؤسسة فرنكلين – بيروت ١٩٦١) .

الفصل الثاني

تطوّر الحكومة في صدر الإسلام وعهد الأمويّين

تبين للباحثين منذ زمن بعيد ان عهد هشام (١٠٥ ــ ١٢٥ / ٧٢٤ ــ ٧٣٤) هو عهد ازمة الخلافة الاموية ، أو هو الزمن الذي واجه فيه التنظيم الاسلامي السياسي المشكلة التي لا بدّ من ان يواجهها كل نظام توسعي حين يبلغ أقصى حدود توسعه. وفي التاريخ أمثلة على توسع الدول لا سبيل إلى تعليلها ، لكن ليست هناك سوى أمثلة قليلة جداً على دولة تكونت على هذا النحو واستطاعت أن تبلغ ما بلغته الدولة الاسلامية من استمرار واستقرار نسبيين. فبلوغ مثل هذا يستدعي تغيراً تاماً في أساليب العمل وطرائقه المتبعة وتوجيه الطاقات في مسارب جديدة تستهدف دفع عجلة التطور الداخلي والتمثل والتماسك. وإذا أردنا استخدام تشبيه بيولوجي قلنا ان الجسم العضوي الذي تجهز بالادوات والوسائل اللازمة للقبض على فريسته لا بدّ له من ان ينشئ مجموعة جديدة من الادوات ليتمكن من ان يتمثل تلك الفريسة.

إذن فان المشكلة التي واجهت هشاماً لم تكن من صنع يده ، وإنما

كانت حصيلة قرن من التاريخ يمتد إلى عهد الخلفاء الراشدين في المدينة قبل ظهور الخلافة الاموية . وقد كان التنظيم السياسي الذي أوجده الخلفاء الاول تنظيماً عسكرياً في أساسه يستهدف التوسع وقطف ثمار الفتوح ، غير انه لم يجهز بوسائل ادارية تحقق اغراضاً أخرى سوى الفتح والتوسع . وورث الامويون هذا التنظيم وحسنوا في أساليب كفايته . إلا انه كان تنظيماً محكوماً بعاملين من عوامل القلق وعدم الاستقرار : أولهما ان الفتح اعتمد على جمع القبائل وهي قبائل مفطورة على مقاومة السيطرة ، سريعة الاستجابة إذا استفزت للثورة ؛ وثانيهما ان الاسر المكية المنافسة للامويين (بل وغيرها من سادة العرب) استخدمت كل فرصة لاستغلال سخط القبائل مدفوعة إلى ذلك بغيرتها مما بلغه الامويون من سلطان وما أحرزوه من مكاسب ، ولهذه الضروب من التحدي رد فعل ضروري حتمي نجم عنه ان عمد الامويون إلى تركيز السلطة ، على نحو متزايد ، في شخص الخليفة وابتدعوا وسائل ادارية جديدة قصدوا بها إحكام السيطرة على القبائل .

لهذا أصبحت الخلافة الاموية مضطرة على نحو ما إلى ان تكون رمزاً لضرب جديد من التنظيم السياسي يدعى أحياناً بالتأميم (**étatisme**) أو السعي لخدمة مصالح الدولة ، فصارت ، نتيجة لذلك ، موضع ريبة من ناحيتين : فاما العرب بعامة وهم يفسدون على الدوام تفسير المفهومات السياسية (وغيرها من المفهومات العامة) بما يضفونه عليها من اعتبارات شخصية فقد رأوا ان « مصالح الدولة » تعني مصالح الاسرة الاموية (١) ، واما الفكر الديني الناشئ فقد رأى ان هذه المصالح تنطوي على تأخيراً مصالح الاسلام وجعلها في المحل الثاني بعد مصالح الامويين . وحاول عمر بن عبد العزيز أن يعكس الوضع ، مؤكداً ان « الله بعث محمد هادياً ولم يبعثه جابياً » ، ولكنه لم يوفق . ولم يكن في الامكان وقف الاتجاه الطبيعي للتطور ، حتى بلغ التأكيد على الاسباب السياسية ذروة

جديدة في ظل هشام . غير ان الاساس الذي استند اليه سلطان الامويين كان في الوقت ذاته قد أخذ ينكمش باطراد إلى ان اقتصر في عهد هشام على تأييد الجيوش الشامية والجيش النظامي الذي نظمه ابن عمه مروان بن محمد . وكان جزء كبير من التنظيم القديم للمقاتلة في آسيا قد أهمل شأنه ، فلم يعد يقوى على الاستمرار في أداء وظيفته السابقة وهي التوسع والفتح ، كما انه لم يعد في مقدور ما تبقى منه سوى المحافظة على مكاسبه .

ولدينا شواهد وافرة على ان هشاماً كان يشعر بتغير الحال في الدولة العربية ، داخلياً وخارجياً على السواء ، وانه شمر عن ساعد الجد لمواجهة الاوضاع . فأعاد تنظيم الجباية عامة واستطاع بذلك ان يزيل المظالم المباشرة الواقعة على الموالي [٢] ، وكان الشعور الديني القوي يناصرهم ويقف في صفهم . ثم انه نجح أكثر من أسلافه في استمالة الفقهاء ، نجاحاً ايجابياً ، حين أخذ يقيم بينه وبينهم روابط شخصية ، ونجاحاً سالبياً ، حين اشتد على أهل الاهواء والمارقين . واهتم هشام أيضاً اهتماماً جلياً بمبادئ التنظيم الساساني السابق وبتطوير الخدمات الادارية على مثال ذلك النظام [٣] . لكن التقاليد الساسانية كانت شديدة المباينة لطبيعة الفكر الاسلامي لما كانت تشتمل عليه من ملكية مركزية ، وارستقراطية قوية ، ومراتب دينية متدرجة ، ولذلك فانها دفعت عجلة التطور بقوة نحو الملكية وهو أمر أثار حفيظة المتدينين . وينبغي لنا ألا نبالغ في تصور ما بلغته المعارضة للامويين من مدى حتى حين حل عهد هشام ، ومع ذلك فمن الواضح ان هذه المعارضة كانت واسعة الانتشار ، وان سعة انتشارها هذه جعلت من الصعب على الامويين (ومن المستحيل على خلفاء هشام) ان يعدلوا كيان الدولة العربية تعديلاً اقتضته بإلحاح القوى الداخلية الجديدة في التطور الاجتماعي ، أكثر مما اقتضاه الانكماش الذي أصاب القوى العسكرية .

وكان الخلفاء العباسيون أكثر استبداداً من الامويين وأشد منهم تقليداً للمثال الفارسي في ادارتهم ، غير انهم على الرغم من ذلك استطاعوا ان يرضوا الشعور الاسلامي ارضاء لم يبلغه الامويون . ولعله من قبيل التناقض ان يلصق الناس بالامويين تلك التهمة الشائعة ، وهي انهم حولوا الخلافة إلى ملك ، مع انه لم يحدث أن مارس أموي مثل تلك السلطة الشخصية التي مارسها العباسيون الاول أو ظهر بمثل تلك الابهة الملكية التي ظهروا بها . وهذا التناقض ذاته يوحي لنا بأنه ينبغي علينا إذا شئنا أن نفهم الطبيعة الحقيقية للأزمة ، ان ننفذ إلى ما دون سطح الوقائع بكثير ، وان نجتهد بصورة خاصة في تحرير أنفسنا من عادة مؤرخي العرب الذين ينظرون إلى العملية التاريخية على ضوء الاعمال الشخصية ، دون اعتبار منهم للظروف التي اكتنفت أعمال الافراد ورسمت حدودها. والقضية التي أحب أن أطرحها في هذا المقال تتلخص في ان الامويين ، كانوا — إذا جاز لنا التعبير على هذا النحو — ضحية عملية ديالكتيكية داخل المجتمع الاسلامي ، وهي عملية نقد ذاتي ألقت بالتدريج ستاراً على المثل العليا السياسية في ذلك المجتمع ، لكن لما كان المجتمع نفسه يفتقر إلى الوسائل أو الارادة لتحديد تلك المثل وتجسيدها في نظام سياسي ، فقد حاول التملص من مسئولياته بالقاء تبعة الاخفاق على الامويين ووجد فيهم هدفاً قابلاً لتحمل اللوم .

وأبدأ بوصف ما يبدو لي تمييزاً هاماً بين مختلف ضروب الموروث السياسي : إذا استطلعنا التاريخ الغربي الحديث وجدنا الوحدات التي تؤلف الكيانات السياسية فيه اما ان تكون سياسية أو عنصرية في أصلها . أما في تاريخ الشرق فالامر على عكس ذلك ، كما هو الحال نفسه في تعاليم الكنيسة المسيحية ، أي ان القاعدة العامة هي ان يكون أساس الكيان السياسي فكرياً (ايديولوجياً) فقد تنتشر تعاليم ومبادئ معينة يتقبلها الناس وقد تكون دينية بالمعنى الدقيق وقد تكون غير دينية

(كالمبادئ الاخلاقية المأثورة عن كونفوشيوس مثلاً) ويترتب على هذه التعاليم ان ينشأ طراز جديد من الهيئة الاجتماعية . وهذا الطراز الاجتماعي الجديد إنما هو في قاعدته تعديل وتحوير لما كان موجوداً من كيانات اجتماعية حسب تلك المبادئ والتعاليم أو الايديولوجية الجديدة ، ويتمثل ذلك في عدد من النظم الملائمة تخلقها جهود أجيال متتالية من معتقدي تلك المبادئ . فمثلاً ينشأ في وقت مبكر نسبياً نظام للاستمرار الذاتي ، أي نظام للتعليم ، وفي مرحلة تالية ينحل البناء الطبقي القديم أو التجمعات الطبقية التي تشد أفراده معاً ، إما انحلالاً جزئياً أو كلياً ، وتحل محله تجمعات جديدة أكثر منه ملاءمة . وفي الوقت ذاته تنشأ ، لتنظيم العلاقات الاجتماعية ، مجموعة من القوانين ، أو نظام قانوني ، وتوضع تلك المجموعة موضع التنفيذ وهكذا . وهذه النظم كلها تكون مترابطة لأنها فروع للمبدأ الايديولوجي أو تعبير عنه ، لكن كل واحد منها يصبح مستقلاً استقلالاً ذاتياً فلا يخضع إلا لسيطرة المبدأ الايديولوجي وحده . « فالطغيان » مثلاً ينشأ عندما يغتصب أي نظام من هذه النظم السيطرة في دائرة واقعة خارج نطاقه اما بقلب التوازن الداخلي وإما باثارة الفوضى في المبادئ الاساسية التي تعتمد عليها تلك النظم أو بنقضها وهدمها .

ونظام الحكومة هو أحد النظم التي تكونت على هذا النحو فهو في أساسه هيئة تقوم بوظيفة الدفاع عن المجتمع الجديد ومبادئه داخلياً وخارجياً . وتسند لرئيس هذا النظام سلطة عامة معينة للاشراف والسيطرة . ومع هذا ، فان نظام الحكومة وحده (من الناحية النظرية للامر) لا يفوق النظم الأخرى المستمدة من الايديولوجية أو من مبادئها الاساسية بأية حال ، بل هو متساوق وإياها . غير انه تعترضنا هنا مشكلة القدرة ، أي الوسائل التي تكفل الاحتفاظ بالسيطرة على نشاط من يملكون الجزء الاكبر من القوى المادية أو غيرها من القوى في داخل

المجتمع أو يهيمنون عليها ، والتأكد من انهم يستخدمون هذه القوى في الاتجاهات الملائمة لصالح المجتمع كله ، أو في الاتجاهات الملائمة للاغراض التي تتوخاها نظمه المتساوقة ويتطلع اليها مؤيدو تلك النظم .

أما في هذه الحالة التي هي موضع بحثنا ، فنقول : ان رسالة الرسول (صلى الله عليه وسلم) انتجت نتيجتين رئيسيتين حسبما تطورت على أيدي الصحابة والتابعين : أولاهما انها وضعت أساس نظام أو بناء جديد للمجتمع ، والثانية انها خلقت اداة قوية للتوسع العدواني سواء أوجهت عمداً إلى تحقيق تلك الغاية أو لم توجه . غير ان هاتين النتيجتين لم تحدثا في وقت واحد ، وكان تطور الاولى عملاً طويلاً معقداً استدعى تطبيق المبادئ الدينية على النظم والكيانات الاجتماعية طوال فترة امتدت عدة أجيال ، واستدعى أيضاً انشاء الادوات والكيانات الملائمة للتعبير عن الواجبات الناجمة عنها . أما النتيجة الثانية ، من الناحية الأخرى ، فتكاد تكون تطوراً مباشراً ، ذلك ان كل فكرة خلاقة تولد طاقة توسعية هائلة بما تغرسه في نفوس أتباعها من حماسة للدعوة ، فاذا تجلت الفكرة ذاتها في الوقت نفسه في صورة نظام سياسي – أي حين تثبت الفكرة انها تتميز من النظم السياسية الاخرى وتقف معارضة لها – فان هذه الطاقة التوسعية تخلق وتشجع – على نحو يكاد يكون ضرورياً – روحاً من التنافس ، تجد لها مسرباً في محاربة النظم السياسية المنافسة . فاذا نجحت في أعمالها العدوانية هذه ، وازداد نطاق العمليات وحجمها باستمرار ، عندئذ فان اداة قوة هائلة تظهر إلى الوجود في وقت قصير .

وهذه القوة لا بدّ من أن تكون من الناحية المثالية ، اداة للفكرة (الايديولوجية) التي أوجدتها . لكن من العسير تحقيق هذه الحالة عملياً ، ان لم يكن ذلك صنواً للمستحيل عندما تتم في المراحل الاولى

من هذه الحركة الجديدة اقامة نظام سياسي ، إذ ما ان توجد القوة وتتجسد في نظام حتى تكون مارداً يتعذر على من أوجده ان يسيطر عليه ، بل ان المارد يسيطر على موجده ويسير بموجب قوانين وجوده الذاتي . ولا يسيطر على القوة إلا قوة مثلها أو قوة أعظم منها . ومن العوامل الرئيسية التي جعلت تاريخ المسيحية يختلف عن تاريخ الاسلام ان النظام السياسي المسيحي لم يأخذ في التكون إلا بعد ان مضى على تأسيس المسيحية ثلاثة قرون ، وان النظام السياسي واجه منذ البداية نظاماً كنسياً كان قد اكتسب من زعامته خلال القرنين السابقين سلطة يسيطر بها على ارادة أتباعه وأعمالهم . أما في الفترة الاسلامية الاولى فقد كانت الفكرة الجديدة ذات طاقات توسعية هائلة وكانت طاقاتها هذه تنساق في مجاري التوسع العدواني ، ولم يقم في الوقت نفسه نظام داخلي يعادل اداة ذلك التوسع من حيث القوة . وقبل ان يجوز لمجتمع جديد ان يأمل حتى في السيطرة على اداة القوة التي خلقها لا بد من أن تتحول بعض طاقاته التوسعية إلى إقامة نظم اجتماعية أخرى تتجسد فيها الفكرة الجديدة .

لكن هذا ، كما أشرنا قبلاً ، يتطلب زمناً — لا يقل يقيناً عن قرن وربما اربى كثيراً على قرن . غير ان العالم لا يقف ساكناً خلال ذلك الزمن وهذا هو العامل ذو الاثر في تاريخ الخلافة الاموية وهو عامل كثيراً ما أساء فهمه الدارسون من بعد ، اما ذهاباً مع الهوى واما افتقاراً إلى المعرفة التاريخية أو افتقاراً إلى الاحساس بالنظرة التاريخية . وانا أقول ان الفكرة (الايديولوجية) لم يتح لها خلال القرن الاول أو نحوه أن تتجسد في أية نظم اجتماعية سوى نظام الحكومة . فاذا احتكرت الحكومة وحدها السلطة التي تمارسها لم يكن إلى جانبها نظام آخر ينازعها سلطانها . فلم يكن ثمة اختيار بين احتكار الحكومة للسلطة أو تنازلها عن بعضها لنظام آخر . لأن هذا النظام الآخر لم

يكن له وجود ، والسلطة على أية حال شيء لا يمكن نقله . إنما كان الاختيار الوحيد بين احتكار السلطة ــ سواء أكان يمارسها الامويون أو غيرهم ــ وبين الفوضى . ولم يكن في استطاعة أحد أن يمارس السلطة عملياً غير الامويين ، وشاهدنا على ذلك الحركة الزبيرية المناوئة للامويين خلال الفتنة الثانية فانها انقلبت إلى فوضى مقنعة بقناع رقيق واه .

ثم اننا قلنا حين عرفنا خلق نظام اجتماعي جديد انه تعديل أو إعادة تشكيل للكيانات الاجتماعية السابقة حسب روح الفكرة (الايديولوجية) الجديدة . غير ان هذا لا يعني فحسب ان الانظمة الاجتماعية السابقة سيستمر وجودها فترة من الزمن (وهي تفعل ذلك حقاً) بل يعني أيضاً ما هو أكثر أهمية من ذلك ، يعني انها ستظل ذات تأثير اجتماعي قوي ريثما تقع تحت عملية مستمرة قوية من التقويض والبناء ثانية ، عملية تقوم بها أدوات النظام الجديد لا ضروب فعالياته الأخرى . وعليه فما دامت أدوات السلطة تقع حتماً في يد الاقوى فان التنظيم الجديد الذي يستهدف التوسع العدواني سيقع عاجلاً أو آجلاً في قبضة من يمثلون القوى الاجتماعية المسيطرة حتى ولو ظلت هذه القوى تعارض روح الفكرة التي أوجدتها ، أو كان تشبعها بها ضئيلاً .

والحق ان هذا التطور بدأ في داخل الجماعة الاسلامية منذ وقت مبكر جداً يعود إلى عهد عثمان . لكن هذا التطور تجاوز هذا نفسه ، وكان ذلك في الاكثر نتيجة لعودة التجمعات القبلية والنزعات السياسية القديمة إلى الظهور وإلى ما صدر عنها من رد فعل عنيف . ولم تلبث تلك التجمعات والنزعات بعد ذلك ان تحدت التنظيم الاسلامي للحكومة بنفس السرعة والمفاجأة اللتين صحبتا ذلك التنظيم الحكومي في بدء نشأته . وكانت هذه هي اللحظة الحرجة بالنسبة لبقاء الحركة الاسلامية المنظمة برمتها ، فعندما قامت الفتنة الاولى كان قيامها يومئ إلى السؤال التالي :

هل ينجح العامل الاجتماعي الجديد وهل تنجح الخلافة، صورته السياسية، في الصمود والبقاء أو هل عليهما أن يزولا ؟ وربما لم يكن هناك شك في ان الحافز الداخلي الذي أثار الفتنة الاولى هو محاولة القبائل ان تعود إلى استقلالها الذاتي ، الا ان الامور تعقدت بسبب ما كان لعلي بن ابي طالب من أهداف ومكانة . وربما استطعنا أن نستبين من خلال الاضطراب الذي يغلب على المصادر المتأخرة ان علياً لم يكن في موقفه سلبياً فحسب (أي معارضاً للامويين أو لاستغلال الاسر المكية للدولة)، بل كان أيضاً ذا تصور ايجابي لبناء حكومي يحتضن ما تشتمل عليه الفكرة الاسلامية من قيم اجتماعية وخلقية . كيف كان علي ينوي ان ينظم مثل هذا الكيان في الواقع ، وكيف كان يزمع أن يسيطر على نزعات التفكك التي أبرزتها الفتنة وكيف يتحكم فيها ؟ ذلك أمر لا نعرفه ، لأن المثل الاعلى اختفى ، كما يحدث غالباً ، في حومة الصراع بين القوى المتحاربة ، ووجد علي نفسه ، أو اضطر إلى أن يصبح ، رأساً للتجمع القبلي وما صحبه من ردّ فعل . كان من الصعب — وهذا موضع التناقض — أن يؤدي انتصار علي إلى شيء سوى ان تحطم القبائل النظام الاجتماعي الوحيد الذي أوجدته الفكرة الاسلامية حتى عهدئذ ؛ أما إذا انتصر الامويون فان الفكرة الاسلامية ستظل مصونة مرعية لتظهر مرة أخرى عندما يحين الوقت ، وتزداد قوتها زيادة هائلة بحيث تقضي بعد تسعين سنة على الذين رعوها وصانوها .

ومن الواضح انه إذا قدر لاداة القوة ، بعد صراع كهذا ، أن تبقى ، أو أن تعدل ، فينبغي أولاً أن تكون ، على الاقل ، شديدة الاختلاف عن الاداة القديمة التي نجم عن انهيارها قيام الفتنة . ولا بدّ لمبدأ الفكرة في حد ذاته أن يخرج من الصراع وقد ضعف أو فقد شطراً كبيراً من تأثيره القوي على تنظيم الحكم ، كما انه لا بدّ لنظام الحكم من أن يستند بشكل واع إلى القوى الاجتماعية المسيطرة في داخل الهيئة السياسية .

وأنا اؤكد كلمة «واع» لأن وجود الوعي أو انعدامه يمثل أول أزمة حقيقية داخل تلك الحركة. فقد قررت الفتنة أمر بقاء الحركة الاسلامية في صورة قوة سياسية منظمة أو عدم بقائها، ولكن مستقبل التنظيم السياسي في الاسلام تقرر بما حدث بعد تلك الفتنة. ذلك انه كان بامكان معاوية أن يختار اعادة بناء الدولة العربية على أساس عربي صرف والا يترك في نظامه مكاناً للمبادئ الاسلامية، لكنه لم يفعل شيئاً من ذلك. نعم اضطرته الظروف إلى أن يؤثر التقاليد العربية الاجتماعية بالتقديم، غير انه بذل كل ما في وسعه ليكمل تلك التقاليد بما للفكرة الاسلامية من تأثير أخلاقي. وقد اضطرت الدولة الاموية في ظل خلفائه، من جراء عدم استقرار الكيان القبلي واخفاقه في أن يكون أساساً متيناً للسلطان، لأن تلجأ إلى ما في الامبراطوريات التي أزالها الاسلام من تقاليد ملكية بحثاً عن أدوات وموجبات جديدة، ومع ذلك كله ظلّ خلفاء معاوية يقرون بالآثار الاخلاقية التي تحملها المبادئ الاسلامية ويسعون إلى كسب تأييدها والافادة منها. هذه هي النقطة الاساسية، وهذا هو المجال الذي خدم فيه الامويون قضية الاسلام. إذ ما دامت أداة السلطة تقر ما تفرضه الفكرة من تعاليم أخلاقية فان القوى التوسعية المبدعة الاصيلة في الفكرة تظل سليمة لا يدركها أذى، وتضطلع تدريجاً بمهمة إقامة نظم اجتماعية أخرى. ثم ان كون سلطة نظام الحكم مستمدة في أكثرها من مصادر أخرى يعني ان نسبة متزايدة من الطاقات المبدعة المتولدة من العقائد الجديدة تتحول عن السعي للتوسع الخارجي إلى مشكلات التوطيد الداخلي.

على اننا نجد ان تحول الطاقة هذا لا يضعف نظام الحكم مطلقاً في أول أمره، وذلك لأنّ مجموعة الطاقة المتوفرة هائلة، ولأنّ تحولها يجري على نحو متدرج بطيء. ثم اننا قد رأينا فيما يتصل بالامويين

ان القوة التوسعية التي بعثتها الفكرة الاسلامية اصلاً إلى الوجود تمثلت ، في واقع الأمر ، في صورة قوة توسعية قبلية عربية ، ولما تلاشى حافز الفكرة الذي كان يحدو للتوسع الخارجي في مرحلة تالية ، كانت الحكومة ما تزال تستطيع الاعتماد على الطابع العدواني ، الذي وسمت به روح القبائل واشربته نظرتها ، وان تستغله في التوسع [٤] . ولما كانت الروح العدوانية تثير معارضة خارجية فانها تظل مدة من الزمن تجدد نفسها وتوالي بذل مزيد من الجهود وهي تتوسع ، كي تحطم الاعداء في الخارج أو لتضعفهم على الاقل اضعافاً يزول معه خطرهم . ومع هذا فلا بدّ من أن يأتي ، عاجلاً أو آجلاً ، وقت يحصل فيه توازن تقريبي بين قوى التوسع والقوى الخارجية ، وعند هذا الحد إما ان يكون حافز التوسع قد استنزف طاقاته وإما أن يكون قد أصبح أضعف من أن يتغلب على القوى المعارضة ، وعندئذ يصبح نظام الحكم مضطراً إلى أن يقف موقفاً دفاعياً .

هذا كله يسبق وقوع الازمة الكبرى خلال التطور السياسي للمجتمع الجديد ، إذ بينما تأخذ النظم الاجتماعية الاخرى ، في تلك الاثناء ، معالم واضحة ، وبخاصة عندما يتضح البناء الطبقي الجديد ، وتتهذب القوانين ، تبدأ النظم ذاتها تكشف بوضوح ، كانت فقيرة اليه من قبل ، عن الخصائص المعينة والمبادئ الاخلاقية العامة التي تميّز المجتمع الجديد . وعندئذ يتجلى كيف ان المبادئ — أعني مبادئ نظام الحكم السابق الذي وضعت أسسه منذ عهد بعيد — تنحرف بعض انحراف عن المبادئ التي أخذت تعتبر في دور لاحق أساساً للمجتمع ، بل وقد تتعارض هاتان الفئتان من المبادئ من بعض الوجوه . وهذا يبرز الخلاف الذي نجده على الدوام في كل مجتمع بين المثاليين والواقعيين ، أي بين من يرغبون في إقامة الحكم في المجتمع طبقاً لمبادئهم الخلقية ، وبين من يعتبرون الدولة مرتبطة ارتباطاً لا ينفصم بنظام

العواطف الانسانية المعقد ، وهو خلاف يجيء في العادة على نحو فيه قسط كبير من المغالاة .

ومن النادر أن يبلغ هذا الصراع ذروته حتى يتحقق ما أسميته بحالة التوازن الخارجي ، وحتى يبلغ النظام السياسي الذي أخذت قوّته العدوانية تضمحل ، مرحلة دفاعية . ويبدو ان اضمحلال القوة العدوانية نحو الاعداء في الخارج كان بالنسبة لنظام كنظام الدولة الاموية مرتبطاً بضعف قوة الحافز الداخلي إلى العمل – لأن كلاً منهما كان متصلاً بالآخر على نحو ما ، لا اتصالاً منطقياً بل سيكولوجياً ، وسواء أكان الامر كذلك أم لم يكن فالمشكلة كلها تظل على صعيد القوة . وإذا سلمنا بأن مجرد التضارب بين المبادئ التي تستند اليها اعمال الدولة والمعايير التي يقرها المجتمع كله آخر الامر تحدث الانقسام ، وإذا سلمنا أيضاً بأنه كلما ازداد تحول الطاقة المبدعة للفكرة الجديدة عن خدمة نظام الحكم إلى تطوير النظم الاجتماعية الأخرى ، قوي الشعور بهذا الانقسام ، وقوي اقتناع الناس بأن آمالهم ومطامحهم لا يمكن تحقيقها إلا بالابتداء من جديد ، بل وباسقاط الحكم القائم بالقوة ما دام ذلك الحكم يرفض مطالبهم لتغيير المقاييس – إذا سلمنا بهذا كله فان السخط الاخلاقي ، على أي حال ، لا يؤدي إلى نتائج فعّالة إلاّ باحدى طريقين :

اولاهما أن تصير القوى الاخلاقية التي كانت تعمل على إقامة النظم غير السياسية الجديدة ذات نشاط بالغ السعة والقوة بحيث تخضع نظام الحكم لسلطة حقيقية الزامية ، وذلك يتم إذا حددت تلك القوى مثلها السياسية وأجبرت نظام الحكم على التكيف حتى يصبح أكثر اتفاقاً مع هذه المبادئ والمُثُل التي أصبح الجميع يقرون بها معترفين . وهذا هو الاسلوب السلمي (أو الاسلوب الذي يمكننا ان نسميه ديموقراطياً) . وثانيتهما ان معارضي الحكم القائم قد يسعون إلى بناء قوة عدوانية

منافسة ويحتفظون بها على أهبة الاستعداد حتى يهيىء لهم ضعف القوى العدوانية لدى الحكومة ، — أو يُخيّل لهم انه يهيىء لهم — فرصة لقلب الحكومة باشعال فتنة داخلية . وقد جرى العمل بهذين الاسلوبين خلال عهد هشام . وقل ان تجد أحداً من الدارسين يشك في ان السياسيين من بني أمية اثرت فيهم اصلاحات عمر بن عبد العزيز تأثيراً بالغاً . لكن من السهل على المرء أن يستنتج بأن فرص الوصول إلى حل سلمي تكون قليلة في مجتمع كان الموروث القبلي الذي يرى اللجوء إلى القوة السافرة ما يزال قوياً فيه ، مجتمع تسهل فيه الاثارة بتحريك الغرائز البدائية تحت ستار من شعارات أخلاقية أو دينية .

وقد رأينا أن مسألة المسائل خلال ازمة الفتنة الداخلية الاولى هي : هل لنظام الاسلام السياسي ، أي الخلافة ، أن يبقى اطلاقاً أداة فعلية للحكم ، ورأينا ان الازمة انتهت باقامة الخلافة مرة أخرى على أساس من القوى الاجتماعية المسيطرة آنئذ . أما في الفتنة الثالثة ، أي الثورة العباسية ، فلم تكن المسألة هي البقاء الفوري للخلافة — وذلك لأن الناس رأوها حينئذ أمراً مسلماً به — إنما كانت المسألة هي هل يحاول الخلفاء الجدد الذين أقاموا سلطتهم على توزيع جديد للقوى الاجتماعية أن يوفقوا بين مبادئ نظام الحكم والمبادئ الخلاقة للفكرة الاسلامية ؟ وإذا حاولوا ذلك فهل في استطاعتهم أن يحققوه ؟

ولا يمكن تقدير الاهمية الحقيقية للخلافة العباسية إلا من هذه الزاوية . غير ان الوقت لم يحن بعد للاجابة على الاسئلة التي يثيرها هذا الموضوع ؛ إذ تتطلب الاجابة ، قبل كل شيء ، تقديراً موضوعياً جديداً — لم يقم به احد حتى اليوم — للاسس المادية والادبية التي بنى العباسيون عليها سلطانهم ، ثم انها تتطلب تقديراً موضوعياً أيضاً للعلاقات الايجابية بين الخلافة العباسية وبين نظم الاسلام الاجتماعية الأخرى التي كانت تتطور بسرعة . لكن إلى أي مدى كانت « الامامة »

كما أسماها العباسيون – تمثل في الواقع صورة من التلاؤم بين نظام الحكم العباسي ومبادئه وبين المبادئ الاجتماعية التي تشتمل عليها الفكرة الاسلامية ؟ وهل تفوق العباسيون في هذه الناحية على النظام الذي اطرحوه وكانوا يسمونه « الملك » ؟ ثم ان حركة تطور فذ سريع أصابت كلتا الناحيتين : الثقافة المادية ، والنظم الدينية الاجتماعية وما يتصل بها من أدوات تحت حكم العباسيين ، ترى كم من هذا التطور يمكن ان نعزوه – على نحو مباشر أو غير مباشر – إلى التغيرات التي طرأت على أسس نظام الحكم واتجاهاته في ظل العباسيين الاول ؟

لن اقدم هنا إلا على إيراد ملاحظة عامة واحدة لن تؤثر في طبيعة الجواب الذي يطلبه أول هذه الاسئلة ، ولكنها تشير على الاقل إلى أمر واحد لا بدّ من ان تتوقف الاجابة عليه .

يدلنا التاريخ على ان الثورات ، قلما تغير الطابع الرئيسي للنظم الاساسية ، لكنها تؤكد فقط – باحداث تغيير خارجي في البناء أو دون احداثه – النزعات التي كانت تعمل من قبل على تشكيل تلك النظم على نحو معين ، سواء أكانت الثورات مصحوبة بتغيير في البناء الخارجي للنظم أو غير مصحوبة به . ومن المؤثرات التي كانت تشكل نظام الحكم الاسلامي في الفترة الاولى من العهد الاموي تقليد الموروث الهلنستي في الحكم ثم تقليد الموروث الساساني عند نهاية العصر المذكور . وفي كلا الموروثين نظام سياسي يسيطر عليه مفهوم عريق هو مفهوم «الامبراطورية العالمية» والحاكم العام (البانباسيليوس) . فالثورة العباسية قد تكون ولدت في سنيها الاولى درجة ما من الرضى ، وكانت استجابة لمؤثرات أخرى ، أعني استجابة لتلك القوى التي كانت تحس ان الامويين يعطلونها أو يعرقلونها في المجتمع الاسلامي ؛ ولكن مهما يكن أمر ذلك الرضى فلا مجال للشك في ان الخلافة العباسية كانت أشد تأثراً بصورة المفهوم الساساني في الحكم ، أي بمفهوم « الامبراطورية العالمية » وبما يترتب عليه

من صور فرعية ؛ بل الحق ان تأثير هذا المفهوم سار خطوة أبعد لأننا إذا استطلعنا الاحكام المتصلة بالامامة من بعد وجدناها توكيداً لمبدأ « الامبراطورية العالمية » في ثوب اسلامي أو تحت ستار اسلامي .

بيد ان هذه الحقيقة لا تعني ان التحديد « الفقهي » للخلافة عند أهل السنة كان اما نتيجة طبيعية أو نتيجة متوقعة نجمت عن تطبيق المبادئ الاسلامية على نظام الحكم . ان ما تعنيه فحسب هو ان فقهاء السنة بينما كانوا يسعون بطريقتهم الخاصة لايجاد ما يسوغ الواقع التاريخي اضطروا إلى أن يدخلوا في الاسلام مفهوم « الامبراطورية العالمية » . أي اننا نجد ان الدولة العباسية كانت — في عبارة أخرى — أبعد ما تكون عن ان تكيف اعمالها طبقاً لمبادئ الفكرة الاسلامية ، وبدلاً من أن تفعل ذلك فرضت على فقهاء الاسلام ان يكيفوا مبادئهم طبقاً لما تعمله . وكان الصوت الوحيد الذي اعترض على هذا الاتجاه — بين الفقهاء الاثبات — حسب ما بلغه علمي هو صوت قاضي القضاة الحنفي ابي يوسف الذي وجه خطابه للرشيد في مقدمة « كتاب الخراج » وبين له بصراحة ، المبادئ التي تقوم عليها حكومة اسلامية صحيحة تهتدي بسنّة الخلفاء الراشدين وعمر بن عبد العزيز ، وفي هذا مقاومة ضمنية للاخذ بالموروث الساساني . وكان هذا احتجاجاً — أو قل تنبيهاً — لم يلتفت اليه أحد ؛ كان ما فعله أبو يوسف تنبيهاً وتحذيراً لأن الثورة العباسية كانت تعني استمرار وجود الخلافة نظاماً لحكم فعلي ، الأمر الذي كان بدوره يعتمد على ان يصبح النظام نظاماً اسلامياً حقيقياً ذا علاقة صحيحة بالنظم الأخرى المستمدة من الفكرة الاسلامية . وإذا احتكمنا إلى واقع التاريخ ، وجدنا ان العباسيين أخفقوا بهذا الصدد اخفاقاً ذريعاً كالامويين ، وبهذا الاخفاق انحدر شأنهم وجروا الخلافة في ذلك المنحدر بعد بضعة عقود من حكم هارون الرشيد . وكان ثمن الفتوحات العربية التي تمت بسرعة بالغة — بل كانت المأساة السياسية في الاسلام — ان الفكرة الاسلامية لم تلق لها تعبيراً جلياً صحيحاً في النظم السياسية التي انتحلتها الدول الاسلامية .

التعليقات

(١) لاحظ انه ليس هنالك لفظة عربية تقابل كلمة «State» من حيث هي مفهوم عام . فكلمة « دولة » حتى عند ابن خلدون غالباً مـا تعني – صراحة وضمناً – أفراد الاسرة الحاكمة ، وشبيه بها كلمة مملكة .

(٢) ان الشاهد على هذا استنباطي ولكنه كاف . فلو أن اعادة التنظيم المالي تمت على أيدي العباسيين الاول لكان ورودها لدى المؤرخين في قائمة المآثر العباسية أمراً مؤكداً .

(٣) راجع **Studia Orientalia Ioanni Pedersen dicata** (Copenhagen, 1954) **pp. 105-106.**

وراجع مقال عبد الحميد بن يحيى في المجلد الثاني من دائرة المعارف الاسلامية .

(٤) لم أجد مرجعاً لعبارة فلهاوزن (قيام الدولة العربية : ١٦٧) التي يقول فيها : « كان عمر ابن عبد العزيز لا يستحسن الفتح فقد كان يعرف تمام المعرفة ان الفتح لم يكن في سبيل الله بل من أجل الغنائم » . ومع هذا فمن الواضح ان عمر ، وإن شجع الجهاد ، فقد حـاول اعادتـه إلى طابعه الايديولوجي الاصلي وقصره عليه .

راجع **Arabica, II/I, pp. 8, 9.**

الفصل الثالث

العلاقات العربية البيزنطية زمن الخلافة الأموية

تحتل قصة الحرب بين الاسلام وبيزنطة مكاناً بارزاً يكاد يجيء مستقلا قائماً بذاته في ما ندرسه من كتب تاريخية ومراجع مستمدة من المصادر الاصلية . فلو ان طلبة تاريخ العصور الوسطى رأوا في هذا العنوان : « العلاقات العربية البيزنطية » سجلاً لا يكاد يتعدى أخبار الحروب المتواصلة لكانوا في ذلك معذورين . وهذا السجل على هذا النحو لا يخالف الحقيقة ، لأن الحروب عند الثغور استمرت دون انقطاع تقريباً طوال قرون . لكن هل كانت بين الفريقين علاقات من نوع آخر ؟ ليس القول بذلك سهلاً لأنا إذا استثنينا الحروب والعلاقات الناجمة عنها كشئون المهادنات والسفارات ، وجدنا ان مصادر القرون الوسطى لا تشير إلى علاقات أخرى إلا اشارات تكاد تعد على الاصابع . غير ان الامر في هـذه الناحية لا يبلغ حد اليأس اذ نستطيع أن نكمل تلك المواد القليلة إذا أمكننا ان نستغل بضع حقائق وتفصيلات أخرى .

وعلينا عند معالجة موضوع من هذا النوع أن نذكر اعتبارين عامين . أولهما : ان كل من تصدى لتقديم صورة جامعة عن احدى المسائل

التاريخية في القرون الوسطى فعليه ان يقوم بجمع كل الشذرات والنبذ المتناثرة وان يسد الثغرات الباقية بالاستنتاج المنطقي ، ذلك ان تواريخ القرون الوسطى مهما تكن حسناتها (وهي كثيرة) يشوبها نقص يكاد يعمها جميعاً ، وهو انها أثناء عرضها للأحداث تضيق مجال نظرتها اليها . فأكثر تلك التواريخ يدور حول بعض نظم الحكم ، كأعمال الخلفاء والاباطرة والسلاطين ، وهذا النوع منها يعنى بالشئون السياسية التي أداها نظام خاص أو بالشئون التاريخية ، ونادراً ما يلتفت إلى أشياء وأمور حدثت في مكان آخر . يعني ان المعيار الذي تهتم بـه تلك التواريخ هو ما يمكن تسميته « بالمستوى الرسمي » أي مستوى الامور التي كانت موضع اهتمام الدوائر الرسمية أو كانت تؤثر فيها ، حتى ولو كانت أموراً بالغة التفاهة وردت من العاصمة . وقلما يرد ذكر لشئون الولايات إلا بمقدار ما تؤثر في مجرى الامور في العاصمة كمحاسبة صاحب خراج جشع في احدى الولايات .

ومما يعوض هـذا النقص بعض تعويض انه بقيت لنا بضعة تواريخ محلية ، أعني تواريخ لولايات أو مدن ، كمصر أو بخارى ، ترى في تاريخ الخلافة أو الدولة قضية مسلمة وتختار ان تتناول شئونها المحلية دون سواها . لكن هذه التواريخ المحلية أشد ضيقاً في النظرة وأكثر تركيزاً على مـا أسميناه « المستوى الرسمي » أو المستوى التقليدي ، فمثلاً ثمـة تاريخ محلي لمصر يمدنا بجل الاخبـار المبكرة عن مغامري الاندلس الذين احتلوا جزيرة كريت عام ٨٢٧ م . لكن هذا الكتاب إنما أورد تلك الاخبار عرضاً ، لأنها تهمه في اظهار ما سببه اولئـك المغامرون من ازعاج لولاة مصر ، حين احتلوا الاسكندرية ، أما كيف قدموا اليها وماذا حلّ بهم بعد أن ارتحلوا إلى كريت فذلك ممـا لا يهم المؤرخ المصري أبداً . ذلك كله يدلنا على قيمة الاعتبار الاول وهو جمع الشذرات المتناثرة وسد الثغرات بقوة الاستنتاج .

فاما الاعتبار الثاني العام فانه يتصل بالاول . وذلك ان كل مجتمعات القرون الوسطى ، ومنها المجتمعات الشرقية ، ضعيفة الترابط فيما بين وحداتها . ونحن نجانب الواقع تماماً إذا افترضنا ان مصالح الفئات المختلفة ومجالات نشاطها في أي مجتمع منها تطابق مصالح الطبقة الحاكمة ومجالات نشاطها ، ومن غير الواقع ان نفترض انها كانت تخضع لنظام الحكم خضوعاً دقيقاً يتعدى حد الاشراف العام . وكان نسيج المجتمع المعقد يتألف من وحدات صغيرة كقطع الفسيفساء تحيا كل وحدة منها حياتها الخاصة ، وتدبر شئونها ، وتذب عن نفسها بمعزل عن الجماعات الأخرى في غالب الامر ، ومن غير ان توجه اهتماماً إلى اعمال الفئات الأخرى وإلى مدى موافقة تلك الاعمال لسياسة الدولة .

وإذن فمشكلتنا الكبرى هي العثور على معلومات تلقي بصيصاً من الضوء على العلاقات العربية البيزنطية ، عدا العلاقة الحربية ، خلال قرن واحد من التاريخ الاسلامي ، وهو القرن الذي شهد وجود الخلافة الأموية في دمشق من عام ٦٦١م إلى عام ٧٥٠م .

أما العلاقات بين العرب والبيزنطيين ، قبل الاسلام ، فانها معروفة جيداً وإن كانت تفاصيلها التامة لم تستخرج حتى اليوم[١] . واما في ظل الاسلام فان العلاقات النظامية أو الرسمية ، ان صحت تسميتها كذلك ، تبدأ بقيام الخلافة الاموية . وقبل ذلك ، كان «الروم» في نظر العرب هم العدو الذي طرده القادة الفاتحون من الشام ومصر ، ثم أخذوا يتعقبونه بحراً ، في قبرص ورودس ، بل قدر لهم أن يقهروه ويهزموه في أول معركة بحرية خاضها الاسطول العربي . ولما قامت الدولة الاموية أخذت الحال تتغير تغيراً دقيقاً . صحيح ان الروم ظلوا يحسبون اعداء ، وان الجيوش والاساطيل الاسلامية اندفعت حتى بلغت أبواب القسطنطينية مرة أولى وثانية وثالثة ، وظلت الدولة فيما بين هذه الحملات الثلاث الهائلة التي كانت ذرى

قصوى ، ماضية في ارسال الصوائف والشواتي سنوياً ولم تكف عن ذلك حتى بعد اخفاق الغزوة الثالثة ؛ ولكن ذلك كله كان واجباً رسمياً وضرورياً يقوم بـه الخلفاء امراء المؤمنين ، وهم الذين توجب عليهم طبيعة الخلافة ان لا يكفوا عن جهاد الكفار ، وعليهم ان يسوغوا لدى رعاياهم أحقيتهم بأن يكونوا خلفاء رسول الله بما يقدمون من بلاء في سبيل نشر الدين . هذا إلى ان الجهاد في الوقت ذاته كان يمكنهم من ان يحفظوا على جيوشهم الشامية ما تتمتع بـه من نظـام وسجايا حربية ، إذ كانت تلك الجيوش هي عدتهم التي يدخرونها لاخماد الفتن العلنية أو الخفية بين القبائل في الولايات الاخرى .

وعلى هذا جرى الامويون في سياستهم العـامة على سياسة أسلافهم . فاعتبروا بيزنطـة عدواً لهم ، وهـذا هو كل مـا في الأمر . غير ان علاقات الامويين بالبيزنطيين لم تكن ، في واقـع الامر ، مقصورة على محض عـداء قومي أو ديني بأي حـال من الاحوال ، بل كانت تخضـع لمواقف من الميـل والنفور أكثر تعقيـداً مما يبدو .

وإذ كانت القوات الشامية ذات أهمية حاسمة في الحفاظ على الدولة الاموية ، فـان تبيان أصول الجيش الشامي وطريقة توزيعه ذو أهمية في هذا المقـام . كان الجيش الشامي مقسماً في خمسة أجناد : اثنان في جنوب الشام ، واثنان في وسطه وواحد في شماله . وكان أكـثر القسمين الجنوبيين يتألف من قبائل من جنوب الجزيرة العربية وغربها . وكان بعض هـذه القبائل قـد استقر في تلك المواطن قبل زمن طويل من الفتح الاسلامي ، واقام علاقات مـع الحكام البيزنطيين ، وكان بعضهم ممن دخل مع الجيوش الاسلامية . أما جندا الوسط فكانا يتألفان كلهما أو جلهما من قبائل قديمـة الهجرة والاستقرار التحقت بجيوش الروم قبل الاسلام في حروبهم ضد الفرس ، ومنحت الدولة شيوخ

تلك القبائل ألقاباً بيزنطية وتعرف اولئك الشيوخ منذ زمن بعيد إلى القسطنطينية وحكومتها . واما الجند الشمالي فكان أكثره يتألف من رجال القبائل العربية الشمالية الذين وفدوا أيام الفتح ولم يكن لهم أية علاقة سابقة بالبيزنطيين سوى القتال .

وربط الامويون بينهم وبين جندي الوسط وقبائلهما – قبائل دمشق وحمص – بأوثق الروابط الجغرافية وروابط المصاهرة ، فكانت تلك القبائل أشد ما تكون ولاءً للامويين . ومما يشبه اليقين ان هذه الروابط لعبت دوراً في تعريف الامويين بالنظم البيزنطية السابقة ، لكنا ينبغي ألا نبالغ في هذا الأمر مثلما ينبغي علينا الا نبالغ في تصور ما كان للموظفين الذين خدموا الدولة البيزنطية من اثر حين أصبحوا يعملون في الوظائف الادارية بالشام أيام الامويين . ومع هذا فلا مشاحة في ان الامويين نزعوا نزوعاً متزايداً إلى اقتباس المآثر والعادات البيزنطية وحاولوا التشبه بالاباطرة البيزنطيين . ولا ريب في ان العناية الفائقة التي أبداها الخلفاء في صيانة الطرق ، حتى بلغ بهم الامر ان اقتبسوا شواهد المسافات الرومانية ، لم تكن مستوحاة من عرف أو موروث عربي ، وإذا شاء أحد أن يتبين من أين استمدوا ذلك فليتأمل كيف تحولت اللفظتان اللاتينيتان **Veredus** و **Millia** إلى لفظتي « بريد » و « ميل » ، ثم ان أقدم دينار أمر عبد الملك بسكه كان بيزنطي الطابع ، حتى لقد رسم على احدى صفحتيه صورة الخليفة ، ثم حيل بينه وبين ان تتداوله الايدي وسكّ بدله دينار اسلامي الطابع مراعاة للمشاعر الدينية لدى الرعايا المسلمين . وظلت الحفلات خاضعة للعرف العربي والاسلامي مراعاة لتقاليد الرعية أيضاً ، ولكنها كانت تنتحل شيئاً من الاساليب البيزنطية في بطء وأناة ، اما نظام الخراج فقد ظل في الولايات التي كانت تتبع الدولة البيزنطية بيزنطياً في معالمه ، وذلك أمر متعارف مشهور .

ولم يقتصر الامر على تعديل في الاساليب والطرائق العربية أو على اقتباس أساليب وطرائق بيزنطية على نحو ظاهري علني ، فقد دل البحث على ان الخلفاء اتبعوا اسلوباً شديد الخفاء في تقليد الطرائق البيزنطية حين حددوا المعايير الفقهية بما يصدرون من مراسيم ادارية . وتفسير هذا ان القانون الاسلامي في القرن الاول من تاريخه كان ما يزال حديث النشأة ، ولذلك فتح باباً واسعاً لاصدار الاوامر في مسائل دقيقة . ولم يبق شيء من المراسيم الاموية في شكلها الاصلي إلا ان آثارها انكشفت ايجابياً في عدد من أحكام المذاهب الفقهية التي تكوّنت من بعد ، وانكشفت سلبياً في المعارضة الصريحة التي أعلنتها هذه المذاهب ضد الاحكام الاموية وضد مبدأ تحديد القانون باصدار مراسيم أياً كان حالها [٢] .

على ان أبرز ما خلّفه التراث البيزنطي من تأثير يتجلى من نهج الامويين في تشييد المساجد الكبرى . ولا مجال للشك في انهم استوحوا هذا النهج من بيزنطة . وإذا عرفنا ان الخلفاء العباسيين في بغداد لم يتبعوا هذه السياسة في ولاياتهم الرئيسية وان وسعوا حقاً مسجدي مكة والمدينة ، أدركنا على نحو قاطع من أين استمد الامويون هذا الاثر . ولكن بعد زمان طويل ظهر عدد من المؤرخين لا يعطفون على الامويين وهم يستندون أيضاً في أخبارهم على الروايات العراقية ، فلم تكن لهم معرفة بالمثال البيزنطي ، فتوهم هؤلاء ان الامويين حين عمدوا إلى تشييد المساجد الكبرى إنما كانوا يحاولون ان يحولوا أنظار المسلمين عن مكة والمدينة إلى القدس والشام . وليست هذه سوى فكرة خيالية وإن كان المؤرخون الغربيون لا يزالون يرددونها ، ومما يدل على كذبها وسخافة نسجها ، ان مسجد المدينة نفسه كان أحد المساجد الثلاثة الكبرى التي شيّدها الامويون أو أعادوا بناءها [٣] . وقد بقي صدى الرواية الشامية عند المقدسي أحد الجغرافيين الشاميين في القرن

العاشر ، وهو صدى صحيح وان كان متأخراً في الزمن . فيورد المقدسي رواية محلية تذهب إلى أن ما دفع عبد الملك والوليد إلى بناء قبّة الصخرة والمسجد الاموي في دمشق هو خوفهما على المسلمين ان تردهم عن دينهم روعة كنيسة القيامة والمباني المسيحية الاخرى في الشام[٤] . ومن الممكن ان تمثل هذه الرواية شعور المسلمين بالقدس ازاء فخامة الكنيسة بصورة محدودة جداً ، لكن لعلها تحمل أيضاً آثاراً من الدوافع الحقيقية لدى الامويين : ولم تكن تلك الدوافع مجرد منافسة للمباني والمنشآت المسيحية في الشام ، محاولة منهم أن يضاهوا أو يبذوا المثال البيزنطي في العمارة ، وذلك أمر يتبين واضحاً جلياً من قيامهم باصلاح مسجد الرسول بالمدينة . والقول بأن ذلك هو دافعهم الاكبر يزداد ثبوتاً من حادثة معينة تتصل ببناء مسجدين من المساجد الثلاثة – إن لم نقل الثلاثة جميعاً – ومعظم ما تبقى من هذا الفصل سيدور حول تلك الحادثة .

بنى عبد الملك بن مروان قبة الصخرة عام ٦٩٠ م . وبنى ابنه الوليد مسجدَي دمشق والمدينة (والمسجد الاقصى في القدس) بين عامي ٧٠٥ م و ٧١٢ م . فاما الحادثة التي نعنيها فهي الرواية التي ترد في المصادر الاسلامية المتأخرة ومنها ان الخليفة بعث يستعين بامبراطور الروم على زخرفة مسجد الرسول في المدينة والمسجد الكبير في دمشق فأجابه الامبراطور إلى ما طلب . ومن شاء مناقشة هذه الرواية كان عليه أن يدخل في تفصيلات معقدة بعض الشيء ، وذلك لأن إعادة النظر في المصادر دفعت كاتب هذه السطور إلى مخالفة بعض الحجج التي يوردها ثلاثة من الثقات الباحثين القريبي العهد ، وهم الاستاذ ك. أ. س. كْرِزْوِل ، والانسة مرجريت فان بِرْشِم ، والمؤرخ الفرنسي المتوفّى جان سوفاجيه .

وهذه هي الرواية التي دار جميع البحث حولها وهي واردة في تاريخ

المؤرخ الكبير ، الطبري (المتوفى عام ٩٢٣ م) :

« قال محمد » وحدثني موسى بن ابي بكر عن صالح بن كيسان قال : ابتدأنا بهدم مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم في صفر من سنة ٨٨ وبعث الوليد إلى صاحب الروم يعلمه انه أمر بهدم مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وان يعينه فيه ، فبعث اليه بمائة الف مثقال ذهب ، وبعث اليه بمائة عامل ، وبعث اليه من الفسيفساء بأربعين حملاً وأمر ان يتتبع الفسيفساء في المدائن التي خربت فبعث بها إلى الوليد ، فبعث بذلك الوليد إلى عمر بن عبد العزيز (واليه على المدينة) »[٥] .

اضف إلى ذلك ان المقدسي الذي استشهدنا به آنفاً يقول في مسجد دمشق : « سوى ما أهدى اليه ملك الروم من الآلات والفسيفساء»[٦] . ولا حاجة بنا إلى الاخذ بما جدّ على الرواية في المصادر المتأخرة التي كانت تضيف اليها تفاصيل من صنع الخيال كتهديد الوليد للامبراطور إن هو رفض أن يلبي طلبه بغزو ولاياته الشرقية (أو مثل قوله : فان أنت لم تفعل غزوتك بالجيوش وخربت الكنائس في بلدي ، وكنيسة بيت المقدس وكنيسة الرها وسائر آثار الروم)* . ولا ترد فيما لدينا من مصادر رواية شبيهة بالرواية السابقة عند الكلام على تشييد قبة الصخرة في القدس . وعدم وجود مثلها أمر هام في حد ذاته لأنه يشير إلى ان الروايتين المقتبستين دقيقتان ومستقلتان ولا تستندان إلى ما يمكن تسميته « الفرض العام» .

---

* تاريخ ابن عساكر ٢ : ٢٦ (تحقيق الدكتور صلاح المنجد ، ط. دمشق) .
— المترجم —

وتحاول الآنسة فان بِرْشِم ان تكذب رواية الطبري السالفة (٧) فيما هي تعالج ذلك الوصف الشامل المحيط الذي قام بـه كْرِزْوِل للعمارة في عهد الامويين . فتذكر أولاً ان الرواية لا ترد في المؤلف التاريخي الذي وضعه البلاذري قبل الطبري ، ثم تشكك في ان يكون الطبري صادقـاً تماماً ، وتضيف قـائلة : « ثم ان الطبري كان فارسياً عاش (بفارس أو بالعراق) في عصر ازدهرت فيه الاساطير حول الخلفاء الاول العظـام وذيلت بالزخارف والتنميقات » . وهذا القول ، مع احترامنا البالغ ، بعيد عن الصواب . فالطبري ، أولاً ، غير مسئول الا عن ايراد الرواية . وهو في تاريخه كله ينقل ممـا يعده أكبر المراجع وثوقـاً ، ولم يتطرق أي شك إلى صدقه في النقل والاقتباس . فاذا كان هنـاك أي نقـد فانمـا يوجّه إلى الرواية ذاتهـا وإلى مراجعها .

ويتضح لنا من منقولات أخرى ان الطبري حين يقول « قال محمد » فانما يعني محمد بن عمر الواقدي الذي توفي سنة ٨٢٣ م ، وهو حقاً من أعلام التاريخ العربي ، وأول من التزم منهجـاً منظماً في جمعه لمواد التاريخ الاسلامي الاول . وممـا يؤكد ان هذه الرواية منقولة عن الواقدي تلك الاشارات المختصرة اليها فيما تبقى من مؤلفات أخـرى وضعت قبل عهد الطبري (٨) ، وان لم يوردها البلاذري (الذي اعتمد كثيراً على الواقدي) في تاريخه المجمل الوجيز . وعلينا أن نلحظ ان البلاذري لا يخصص في تاريخه لاعادة البناء سوى خمسة أسطر . وقد ذكر سوفاجيه ان الطبري اختار اربع روايات عدها « ذات قيمة فذة » عندما كان ينقل من وثائق عديدة لديه متصلة بالحادثة . ومما يستلفت النظر ان الروايات الاربع مستمدة من الواقدي ، وانها كلها تسند إلى شهود عيان ، (وفي كل سنة منها حلقة متوسطة تختلف من روايـة لأخرى) وان اثنتين من تلك الروايات (احداهما الرواية التي اوردناها)

منقولتان عن صالح بن كيسان الذي وكل فعلاً بالاشراف على اعمال الهدم والبناء . فاذا شاء أحد أن ينقض هذه الرواية أو يجرحها فلا بد له من ان يورد حججاً بالغة القوة ، وهذا أمر صعب في الحقيقة إلا إذا هدمنا جميع الاسس التي يقوم عليها التاريخ الاسلامي المبكر . ولا يحاول سوفاجيه نفسه ، كما سنرى بعد قليل ، انكار الرواية أو نقضها ، ولكنه يحاول أن يغير من تفسيرها فقط .

ولنعد إلى الآنسة فان برشم ؛ فبعد تحليل يغلب عليه الاضطراب لهذا النص وغيره اضطرت ان تسلم ازاء عبارة المقدسي — التي تفيد ان الامبراطور بعث بأدوات وفسيفساء لبناء مسجد دمشق — بأن النصوص « غير مقنعة تماماً » فيما يتصل بموضوع المعونة البيزنطية . ولذا تلجأ إلى الحجة الاخيرة وهي ان « الاوضاع السياسية في عهدي عبد الملك والوليد فلما كانت تلائم قيام العلاقات الودية بين بلاطي بيزنطة ودمشق » . ثم تلقي الكاتبة بآخر سهم لديها فتقول : « ألم يشعر حاكم ذو غيرة وطنية كالوليد بشيء من النفور يمنعه من ان يسأل مكرمة من القسطنطينية؟ » (ص ١٦٣ — ١٦٤) .

قد ننحي هذه الحجج الاخيرة — مؤقتاً — ملاحظين ان الموقف الذهني الذي تفترضه ، عصري محدث لا يمكن تطبيقه على أي فترة من فترات تاريخ العصور الوسطى دون أن يتغير جانب كبير منه . ونوجز فنقول : ان حجج الآنسة فان برشم غير مقنعة أبداً إذا نظرنا اليها من الزاوية التاريخية . فاذا تناولت الشواهد الاثرية المستمدة من المباني نفسها وقالت ان زخارف الفسيفساء تكاد تكون كلها شامية الصنع ، فمن المستحيل على امرئ غير مختص بعلم الآثار ان يثير الشك حول استنتاجاتها ، وان كانت تضيف بصراحة قائلة « دون أن ننكر امكان قدوم أحد المَهَرة ، بل عدة مَهَرة ، بصنعة الفسيفساء من القسطنطينية » .

على ان ما هو أدعى إلى الدهشة بكثير ان نجد مؤرخاً دقيقاً مثل جان سوفاجيه يقبل جميع استنتاجات الآنسة برشم . بل انه في الحقيقة يتجاوز حد القبول فينكر اشتراك صناع من القسطنطينية في البناء ويرى في هذا الخبر « رواية ذات طابع اسطوري »[٩] . ومن المؤكد انه لا يستطيع ان ينحي الرواية التي أوردها الطبري على لسان البلاذري عن صالح بن كيسان باستخفاف كما تفعل الآنسة برشم ، فقد سبق له أن وصفها بأنها « ذات قيمة فذة » . ولو فعل ذلك لأوقع نفسه في ورطة، لكنه يخرج من المأزق خروجاً بارعاً حين يعمد إلى إعادة تفسير الرواية . فيقول لعل الفسيفساء في مسجدي دمشق والقدس كانت من صنع نصارى الشام ، وإذا كان الأمر كذلك اهتدينا إلى أصل الرواية التي تجعل الامبراطور البيزنطي يمد يد العون في تشييد المباني الاموية : « فكلمةروم العربية اطلقت – دون تمييز دقيق – على البيزنطيين وعلى النصارى أتباع المذهب الملكاني اليوناني (أي الارثوذكس) الذين يقطنون دار الاسلام ومن ثم أسيء فهم المقصود منها في الاخبار التارخية المتعلقة باقامه المباني » . ويشرح سوفاجيه في أحد هوامشه ان « صاحب الروم» لفظة تدل على الامبراطور البيزنطي أو على « الرئيس (الدنيوي أو الديني) للارثوذكس الملكانيين » . ويضيف إلى هذا قوله بأن اساءة الفهم للرواية الاصلية المتعلقة ببناء مسجد المدينة « نتجت عفواً دون ريب ، ويصح ان نرى فيها ما يكاد يكون تغييراً مقصوداً للمعنى الحقيقي ناشئاً عن اعتبارات سياسية تالية » . ويرد هذه الاعتبارات إلى ان الفئات المتدينة أو المعارضة للامويين حاولت ان تحط من شأن الامويين وذلك بأن تظهر للناس ان غرض الوليد من إعادة البناء « رغم انه عمل يستحق الثناء في حد ذاته ، فانه بادرة مذمومة لأنه أدى إلى أن يسند أمر بناء مسجد النبي نفسه إلى كفّار من رعايا ملك عدو للاسلام » .

وهذه الحجة الاخيرة أدعى إلى اثارة الدهشة لصدورها عن مثل هذا الحجة ، إذ ان كل الادلة والنقول التي يؤيد بها نظريته تكاد تقتصر على ايراد روايات دينية معينة تنكر تزيين الجوامع بوجه عام . ولو أدى عمل الوليد إلى انتشار السخط والاستنكار أو إلى انتحاله وتكلفه فحسب لوجدنا التعبير عنه مستعلناً صريحاً ، ولم نكن بحاجة إلى التفتيش عن مواضع الغمز الخفي للامويين . ومن الواضح ان نغمة الروايات المبسوطة المتأخرة تنطوي بالأحرى على الفخر بأن الامبراطور كان — على نحو ما — مضطراً لتقديم هذه المساعدة ، لناس من غير دينه . وقد يعني « صاحب الروم » في بعض النصوص « رئيس جماعة الملكانيين الارثوذكس » ، ولكن يستحسن ممن يقول بهذا القول ان يأتي بأمثلة أخرى تدل على استعمال هذا المصطلح على هذا النحو وفي مثل هذه القرينة . اذن فمن الواضح ان الجهود التي بذلت لتكذيب رواية الواقدي أو إعادة تفسيرها تبوء ، على أي الاعتبارات أخذتها ، بالوهن والاخفاق . وغاية ما يمكن التسليم به (وهو أمر مسلم به) ان الارقام قد تكون تضخمت بعض الشيء حتى قبل أن يتجاوز سند الرواية راويتين .

بيد ان أشد نواحي هذا البحث اثارة للدهشة هو ان اعظم الشواهد جميعاً قد لقي من الباحثين اغفالاً واهمالاً . ففي عام ٨١٤ م ألّف عالم من علماء المدينة اسمه ابن زبالة « تاريخ المدينة » وهو كتاب لم يصل الينا منه إلاّ ما نقل في المصادر المتأخرة . ومن المناسب لسياق هذا البحث ان نورد ما يقوله سوفاجيه عن تاريخ ابن زبالة ؛ يقول : « لهذا الكتاب أهمية بالغة في نظرنا . وتعتمد أهميته (١) على شخص مؤلفه ، فهو تلميذ فقيه المدينة مالك بن أنس ... وكان حين ألّف كتابه في وضع يتيح له ان يجمع الروايات المحلية عن التاريخ القديم للمسجد وهو ملم بالمكان واقع في خير الظروف الملائمة لنقل الرواية ونقدها .

(٢)على زمن تأليفه . وهذا يؤكد لنا انه كان في استطاعة المؤلف تقييد أقوال المعاصرين دون حاجة إلى ذكر عدد كبير من الرواة في سلاسل السند ، لأنه كتبه بعد قرن واحـد من تنفيذ أوامر الوليد ببناء المسجد . وطبقاً لمـا وصل اليه علمنا نقول بأن كتاب ابن زبالة يظل أفضل مرجع نستأنس به حين نريد ان نتحدث عن إعـادة بنـاء المسـجد الأموي »[١٠].

وقد كتب السمهودي (المتوفى عام ١٥٠٦ م) ــ كتاباً نادر المثال في غزارة العلم والشمول ــ سماه « وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى »[١١] . وحفظ فيه مقتطفات من تاريخ ابن زبالة منهـا العبارة التـالية ، وليست هي رواية آحاد وإنمـا هي رواية أخذت بالتواتر عن ثقات عدول :

« قالوا[١٢] : وكتب الوليد بن عبد الملك إلى ملك الروم (تأمل) : انا نريد ان نعمر مسجد نبينا الاعظم فأعنّا فيه بعمال وفسيفساء . فأرسل اليه بالفسيفساء وبضعـة وعشرين عاملاً ــ وقال بعضهم بعشرة عمال ــ وقال : قد بعثت اليك بعشرة يعدلون مائة . وأرسل أيضاً ثمانين ألف دينار عوناً لهم »[١٣] * .

ويبدو في ضوء هذه الرواية التي تكمل ما أوردناه من روايات انه لا يبقى أي مجال للشك بأن الامبراطور البيزنطي أمد المسلمين ببعض العمال وبالفسيفساء لمسجدَي المدينة ودمشق ، وانه بعث كذلك نقوداً أو ذهباً لبناء مسجد المدينة على الاقل[١٤] .

ومع هذا فان مشاركة الامبراطور تثير بضعة أسئلة حول المشاركة

* انظر كذلك كتاب الدرة الثمينة لابن النجار ص : ٣٧٢ (ط . ملحقـاً على الجزء الثـاني من شفاء الغرام باخبار البلد الحرام ــ القاهرة ١٩٥٦) . ــ المترجم ــ

نفسها وحول مضاعفاتها . كيف تأتى للامويين الذين كانوا في حرب تكاد تكون متصلة مع الروم ان يتقدموا بهذا الطلب مرتين على الاقل وان يلبى طلبهم كل مرة ؟ (ولو انك رجعت إلى تاريخ الطبري لوجدته يورد بعد الرواية التي تتعلق بهذه المساعدة خبراً عن عدد من انتصارات الجيوش العربية في الاناضول) . بل لنسأل أولاً كيف بعثوا بالطلبين ؟ ها هنا على وجه الدقة تتجلى نقائص التواريخ – بعبارتها الموجزة «قال» – فقد الفت التواريخ بعد ذلك بأكثر من قرن في العراق واعتمدت في الاكثر على الاخبار العراقية . وإذا استثنيت اعمال الخلفاء الرسمية وجدتها لا تمدنا إطلاقاً بأية أخبار عن الشام في العهد الاموي . لذلك فان تاريخ القرن الذي شهد دمشق عاصمة دولة تمتد من أواسط آسيا حتى اسبانيا لا يعرف منه شيء سوى نتف وشذرات يمكن جمعها من الحفريات ، ومواد مبعثرة تستمد من مصادر أخرى .

ولما فقدنا المعلومات الضرورية عن الاحوال الداخلية في الشام ساد الظن بيننا بأن فتح العرب لها كان عاملاً في توقف علاقاتها التجارية السابقة مع الاقطار البيزنطية توقفاً تاماً . لا ريب في ان تلك العلاقات انكمشت انكماشاً شديداً ، ولكن من نسبة الشيء إلى غير زمنه ان نسبغ على حياة القرون الوسطى ظواهر من طبيعة العلاقات السياسية الحديثة . ذلك ان حالة الحرب الرسمية لم تكن تستدعي بالضرورة توقف جميع العلاقات التجارية أو المجاملات . ولدينا شاهد يقيني ، ذكره ابن جبير في رحلته ، على اتصال تجاري مزدهر كان يقوم بين المدن الاسلامية في الشام وميناءي الصليبيين في صور وعكا خلال الحروب الصليبية [١٥] ، وهو اتصال لم يكد يتأثر اطلاقاً بالاعمال العسكرية الناشبة حينئذ بين الامراء المتنازعين وجيوشهم .

على اننا ندين للمصادفة السعيدة إذ لا نضطر إلى التخمين المحض فيما

يختص باستمرار قدر معين من التبادل التجاري بين بيزنطة والشام ومصر في العهد الاموي . فالمراجع العربية لا تزال تحتفظ بعدة اشارات مقتضبة إلى هذا التبادل :

١ – حوالي عام ٨٤٠ صنف ابو عبيد القاسم بن سلام مجموعة كبيرة قيمة من الروايات عن التنظيمات المالية في الدولة الاسلامية ، تحفظ لنا ، على عكس الحال في المؤلفات العراقية التي تفضله في الموضوع ، عدداً من الروايات الشامية . فهو حين يتطرق إلى موضوع الضريبة المفروضة على تجار الثغور أو أهل الحرب يذكر في هذا الأمر سنة سنها عمر بن الخطاب (٦٣٤–٦٤٤) ويجوز لنا ان نشك في صحة ذلك بناءً على ان المسلمين نسبوا جميع القواعد التي تقررت بعد وفاة الرسول إلى عمر . يقول ابو عبيد وكان مذهب عمر فيما وضع من ذلك انه كان يأخذ من المسلمين الزكاة (بنسبة اثنين ونصف بالمئة) ومن أهل الذمة خمسة بالمئة ويأخذ العُشر على تجارة أهل الحرب وانه انما فرض عليهم العُشر « لأنهم كانوا يأخذون من تجار المسلمين مثله إذا قدموا بلادهم » . وبعد هذا ببضعة سطور يحدد من هم التجار أهل الحرب على نحو لا يقبل اللبس ، فيقول : « الروم ، كانوا يقدمون إلى الشام »[١٦] .

٢ – وأصدر عمر بن عبد العزيز (٧١٧ – ٧٢٠) امراً إلى العمال قضى فيه ألا توضع العراقيل في سبيل من يتاجرون بحراً * . وهذا شيء

* يشير المؤلف هنا إلى ما أورده ابن عبد الحكم في كتابه « سيرة عمر بن عبد العزيز » ، وهذا نص ما جاء هنالك : « واما البحر فانا نرى سبيله سبيل البر ، قال الله سبحانه (الله الذي سخر لكم البحر لتجري الفلك فيه بأمره ولتبتغوا من فضله) فاذن فيه ان يتجر فيه من يشاء ، وأرى ان لا نحول بين أحد من الناس وبينه ، فان البر والبحر لله جميعاً سخرهما لعباده يبتغون فيهما من فضله ، فكيف نحول بين عباد الله وبين معايشهم » . (سيرة عمر : ٨٢ ، الطبعة الثانية – القاهرة) . وهذا النص كما يرى القارئ يشير إلى حكم عام ، ولعله لا يتحمل شيئاً من الاستنتاج الذي يريده المؤلف . – المترجم –

محير لأنه ليست هناك على ما يظهر اخبار عن عراقيل اقامها الولاة العرب في وجه التجارة بحراً في القرن الاول من تاريخ الاسلام . بل الواقع ان البصرة كانت قد أقامت تجارة بحرية مزدهرة في الخليج الفارسي . وأشد التفاسير احتمالاً ، وان كنا نقر أنه تفسير استدلالي ، ان هذا الخبر لا بدّ وانه يشير كذلك إلى الشام وإلى التجارة بين الموانئ الشامية والاقطار البيزنطية . ولدينا شواهد ضئيلة جداً غير مباشرة في الاغلب عن أمكنة مثل انطاكية واللاذقية وهي تدل على ان هذه الاماكن بقيت فيما يبدو مزدهرة بعد الفتح العربي ، وكان من الصعب أن تكون كذلك لولا التجارة [١٧] .

٣ — ووردت العبارة التالية في الروايات العربية عن قيام عبد الملك بسكّ الدنانير : « كانت القراطيس تدخل بلاد الروم من أرض العرب وتأتي من قبلهم الدنانير » [١٨] .

٤ — على ان العبارة الرابعة أكثر دلالة من سابقتها وتفتح نافذة على موضوع هذا البحث . فهناك تاريخ لمصر كتبه في القرن التاسع ابن عبد الحكم (وهو المؤلف الذي ذكر أمر عمر بن عبد العزيز في كتاب له آخر) . وعندما يتحدث عن خطط العرب في الفسطاط يتناول بشيء من الاسهاب نزاعاً دار حول امتلاك بيت يدعى « دار الفلفل » [١٩] وهذا النزاع هو بالطبع موضع اهتمامه الرئيسي ، ولكنه يقول في ملاحظة عابرة : « وإنما سميت « دار الفلفل » لأن اسامة بن زيد التنوخي إذ كان والياً على خراج مصر ابتاع من موسى بن وردان فلفلاً بعشرين الف دينار ، كان كتب فيه للوليد بن عبد الملك ، اراد ان يهديه إلى صاحب الروم فخزنه فيها » .

ولا ريب في ان تعبير « صاحب الروم » في هذه الجملة يشير دون حاجة لتأويل إلى امبراطور بيزنطة . كما ان هذه الملاحظة تمدنا فيما يبدو

بمفتاح لكل ما جرى في ذلك الصدد . إذ انها ، على هذا الوجه ، افهمتنا ان الوليد لم يكن بحاجة إلى أن يقوم بتهديد الامبراطور بالويل والثبور ولا كان يخشى أن يضحي بمشاعره الوطنية التي زعمتها الآنسة برشم (أياً كان معنى هذه المشاعر) في سبيل نيل مكرمة من البيزنطيين . وإذا كانت هذه الهدية قد قدمت مرة فلا داعي لأن تكون بيضة الديك؛ لقد وصلتنا هذه الرواية القيمة وهي كفيلة بأن تبين لنا ان استمرار العلاقات التجارية جعل تبادل المجاملات بين البلاطين أمراً ممكناً حتى حين كانت الدولتان في حرب وخصام .

ولنعد أخيراً إلى المسائل العامة : لقد ذهب بعضهم أحياناً إلى القول بأن دولة الامويين كانت من عدة وجوه «وريثة» خلفت الامبراطورية الرومانية الشرقية رغم ما بين الدولتين من تضارب عقائدي في ميدان الدين . ولكن المرء قد يرى ان الاباطرة في البلاط البيزنطي كانوا يزعمون لأنفسهم من الناحية الرسمية ان الخلفاء ليسوا سوى جماعة أخرى من البرابرة الغزاة ، انتزعوا بعض ولايات الامبراطورية وتناسوا انهم في حقيقتهم امراء تابعون لبيزنطة . ولهذا غضب جستنيان الثاني عندما سكّ عبد الملك الدنانير إذ عدّه مفتئتاً بذلك على امتيازات الامبراطور . غير ان الخلافة الاموية كانت في موقفها من الامبراطورية البيزنطية شيئاً أكثر بكثير من مجرد دولة وارثة تابعة . فان وجهي سياستها ، وهما الهجوم العسكري والتكييف الاداري ، يشيران بجلاء إلى المطمح الحقيقي الذي كان يساور خلفاء القرن الاول ، وهو مطمح لم يكن يرضى بشيء دون فتح القسطنطينية وجعلها مركزاً للاسرة الحاكمة . فاذا نظرنا إلى الامور التي حاكوا بها الادارة البيزنطية ، أو التي نقلوها بعد التعديل ، من هذه الزاوية وجدناها تتخذ طابعاً مبايناً ، فذلك كله لم يكن ولاء يبديه امراء غفل سذج نحو مآثر اسلاف لهم ، بل محاولة عامدة منهم غايتها دراسة الحيثيات واعداد أنفسهم

للسيطرة على مقدرات الامبراطورية .

لكن بعد المصاب (او النصر) الذي حل عام ٧١٨ م تحولت سياسة الخلفاء الامويين جملة تحولاً حاسماً عن المأثور البيزنطي واتجهت في الحقيقة إلى الشرق . ويتجلى هذا التغير الذي لم يدركه دارسو تاريخ العرب حتى اليوم إدراكاً تاماً في حكم الخليفة هشام (٧٢٥–٧٣٤) اخي الخليفتين الوليد وسليمان ؛ والثاني منهما هو الذي أرسل الحملة الاخيرة المشؤومة إلى القسطنطينية . غير انه يمكن رؤية اولى الدلالات بعد اخفاق الحملة مباشرة وذلك في سياسة الاصلاح الاسلامية التي نهجها ابن عمهما الخليفة الورع عمر بن عبد العزيز .

ومن المغري ان نربط هذا التحوّل بخيبة الامل التي قضت على آمال الخلفاء الامويين واحلامهم ، وان نرى فيه نوعاً من التعويض الذي يصفه فرويد – أي نبذاً متعمداً للمأثور البيزنطي جرّه السخط والغضب ، وبحثاً عن بديل أشد طواعية وأكثر جاذبية . غير انه تجاوز حد التعويض بكل تأكيد . فبعد قرن من قيام الدولة العربية في غربي آسيا أخذ البناء الكلي للدولة يتوطد ، وأخذت تبرز أهمية الولايات التي تكون الدولة . وكانت الشام في نطاق توازن القوى لا تزال تتمتع بالتفوق العسكري ، لكن هذا التفوق أخذ يتزعزع حين وضع الخلفاء حاميات شامية في العراق أولاً ثم في سائر الولايات واحدة بعد أخرى لتكفل خضوعها للدولة . اما من الناحية الفكرية (أو الايديولوجية كما نقول اليوم) فان العراق كان قد أصبح مركز الثقافة والفكر الاسلاميين وأصبح ما يؤثر في عرب العراق من عوامل الحكم وتقاليده غير بيزنطي بل أصبح فارسياً معادياً لبيزنطة . وكان الخليفة هشام أول من أدرك ما يعنيه تزايد شأن العراق والشرق ، وأول من تعمد الابتعاد عن مطامح أسلافه في تنظيم الدولة العربية على أسس بيزنطية . وتبدو سياستا هشام ، المالية والادارية ، بناء على ما نستطيع استخلاصه من الشواهد

المباشرة وغير المباشرة ، موجهتين توجيهاً مستمراً نحو جعل الدولة العربية وريثة للمأثور الشرقي وخليفة للامبراطورية الفارسية الساسانية . وهو الذي بدأ بنقل المركز الاداري تدريجاً إلى الشرق ، حين اتخذ الرصافة مقراً له ، وجرى مروان بن محمد على آثاره فكانت حران عاصمته ، وأخيراً ثبت مركز الخلافة في بغداد يوم بنيت في ظل الخلافة العباسية .

التعليقات

(١) تضم الابحاث الحديثة : A. A. Vasiliev, «Notes on some Episodes concerning the Relations between the Arabs and the Byzantine Empire from the fourth to the sixth Century,» **Dumbarton Oaks Papers,** 9-10 (Cambridge, Mass., 1955-56), 306-316.

I. Kawar, «The Arabs in the Peace Treaty of A. D. 561» in **Arabica,** III, fasc. 2 (Leyden, 1956), 181-213.

راجع أيضاً بشأن العلاقات العربية البيزنطية المتأخرة .

M. Canard, «Quelques 'à-côté' de l'histoire des relations entre Byzance et les Arabes» in **Studi Orientalistici in onore di G. Levi della Vida,** I (Rome, 1956), 98-119.

(٢) راجع J. Schacht, **The Origins of Muhammadan Jurisprudence** (Oxford, 1950).

(٣) يقال بأن الوليد زين الكعبة أيضاً بالفسيفساء .

(٤) **Bibl. Geographorum Arabicorum, III, 159.**

راجع أيضاً : E. Lambert, «Les Origines de la Mosquée et l'architecture religieuse des Omeiyades» in **Studia Islamica,** VI (Paris, 1956), esp. 16.

(٥) المجلد الثاني ، ١١٩٤ . ويروي مرة أخرى عن موسى بن ابي بكر الذي يروي عن صالح ابن كيسان رواية عن زيارة قام بها الخليفة الوليد لتفقد مسجد المدينة في ٩٣ هـ : المجلد الثاني ، ١٢٣٢ — ٣٣ .

(٦) B. G. A., III, 158.

(٧) K. A. C. Creswell, **Early Muslim Architecture,** I (Oxford, 1932), 156 - 157.

(٨) J. Sauvaget, La Mosquée Omeyyade de Médina (Paris, 1947) 10-11.

(٩) المصدر السابق : ١١١ — ١١٢ .

(١٠) المصدر السابق : ٢٦ .

(١١) راجع ملاحظات سوفاجيه في المصدر ذاته : ٢٧ — ٢٨ .

(١٢) السمهودي ، وفاء الوفا (القاهرة، ١٣٣٦هـ) ٣٦٧ (وتجد سلسلة السند التي تضم ما لا يقل عن سبعة مصادر في ص ٣٦٤ من الكتاب) . وأنا مدين بهذه الاشارة وبالاشارة إلى ابن عبد الحكم للدكتور صالح أحمد العلي .

(١٣) يتلو هذا الاقتباس عدة أخبار جمعها السمهودي من مراجع أخرى . وتضم هذه أرقاماً مختلفة عن عدد العمال ، وتخص بالذكر الشاميين والاقباط منهم. ويضيف خبر منها ان الامبراطور بعث كذلك بسلاسل لقناديل المسجد .

(١٤) لفت م. جون باركر نظري إلى قصة ثيوفانيس (A. M. 6183, ed. de Boor, p. 365). التي تقول ان عبد الملك إذ رغب في بناء « مسجد في مكة » كان على وشك أن يأخذ الأعمدة لبنائه من كنيسة بالقدس ، إلا أنه عدل عن ذلك بتأثير النصارى المحليين الذين أخبروه ان باستطاعتهم اقناع جستنيان الثاني بارسال أعمدة أخرى « وتم هذا » ، ويبدو ان ليس هناك في المراجع العربية ما يؤيد هذه القصة .

(١٥) ابن جبير (رايت — دي غوية) ، ٢٩٨ . ترجمة ر. ج. س. برودهرست (لندن ، ١٩٥٢) ، ٣١٣ .

(١٦) ابو عبيد بن سلام ، كتاب الاموال (القاهرة دون تاريخ) الفقرتان ١٦٥١ ، ١٦٥٥ .

(١٧) راجع، **H. A. R. Gibb, «The Fiscal Rescript of Umar II» in Arabica, II, fasc. 1 (Leiden, 1955), 6, 11.**

(١٨) ابن قتيبة ، عيون الاخبار ، الجزء الاول ، (القاهرة ، ١٩٢٥) ، ١٩٨ . قارن به:
J. Walker, **Catalogue of the Muhammadan Coins in the British Museum, Arab -Byzantine and Post-Reform Umaiyad Coins** (London, 1956), liv: «An exchange of letters between the emperor and caliph led to a breach of diplomatic and trade relations».

(١٩) ابن عبد الحكم ، فتوح مصر ، نشره س. س. توري (نيوهافن ، ١٩٢٢) ، ٩٨ — ٩٩ .

الفصل الرابع

الأهمية الاجتماعية للشعوبية

حين نعيد النظر بايجاز في النزاع بين العرب والشعوبية في القرنين الثاني والثالث الهجريين فغايتنا في هذا المقال ان نبين كيف ان ذلك النزاع لم يكن مجرد صراع بين مذهبين في الادب ، ولم يكن بعد نزاعاً بين قوميتين سياسيتين ، وإنما كان صراعاً على تقرير مصاير الثقافة الاسلامية بمجموعها . وقد حلل الاستاذ جولدتسيهر المظاهر الادبية للحركة الشعوبية في المجلد الاول من كتابه « دراسات اسلامية » **Muhammedanische Studien** ؛ واذن فيمكننا أن نأخذ نتائجه مأخذ التسليم لنتوفر على النظر في أهمية العوامل الاجتماعية الكامنة وراءها وندرسها عن كثب .

وإذا عدنا بأنظارنا إلى الحالة الاجتماعية في الدولة العربية خلال السنوات الثلاثين الاخيرة من حياة الخلافة الاموية (٧٢٠–٧٥٠ ب. م.) فان من الاسراف ان نقول بوجود أية منافسة جدية بين الفرس والعرب يومئذ ، رغم ما كان من نزاع اقتصادي بين العرب والموالي . وأبرز خصائص تلك الفترة هي الانقسام الذي كان قد بدأ يدب في صفوف

العرب الفاتحين أنفسهم – لا نعني في هذا المقام ، الانقسام إلى عرب الشمال وعرب الجنوب ، وإنما نعني الانقسام الاجتماعي إلى فريقين : من ظلوا مقاتلة بحق ، أي يعملون في جيوش الدولة ، ومن كانوا قد أصبحوا مواطنين لا علاقة لهم بالجندية ، رغم انهم ظلوا يسمون « مقاتلة ». ويتمثل هذا الانقسام على وجه الخصوص في عرب الشام ثم في عرب العراق .

وكان العرب في الكوفة والبصرة ، – وهما منزلان من منازل الجند في بدء امرهما – قد أخذوا يستغلون أوقات الفراغ اللازب ليضعوا الاسس التي قامت عليها « العلوم الانسانية العربية » فيما بعد ، وذلك بدراسة اللغة العربية وتراث شبه الجزيرة التي هاجر منها أجدادهم . غير ان المرء لا يستطيع حتى عهدئذ ان يتحدث عن أدب عراقي مدوّن . أما في الشام فقد نشأت قبل ذلك الوقت أصول أدب عربي حظيت بالتدوين . وكان ذلك الادب من حيث اصوله وأهدافه وطابعه بعيداً تمام البعد عن كل ما يجتذب اهتمام عرب العراق . حينئذ كانت حركة الفتح الكبرى قد بلغت نهايتها ، وأخذ الخليفة الاموي هشام يضطلع بمهمة المحافظة على دولة مترامية الاطراف لم تتخذ بعد شكلها ونظامها النهائي ، فاهتم فيما يبدو بأساليب الادارة التي استخدمتها الامبراطوريات القديمة ، وأخذ كتابه يترجمون له ما يحصلون عليه من كتب في الموضوع . فترجم مولاه سالم ، رئيس ديوانه ، رسائل ارسطو إلى الاسكندر – ونسبتها إلى ارسطو غير محققة –[1] . ويقول المسعودي انه رأى ترجمات لتواريخ ملوك فارس وكتب فارسية أخرى أمر بها هشام[2] . ويتجلى اثر هذه الكتب في الرسائل الاصيلة التي أنشأها عبد الحميد الكاتب خليفة سالم . فقبل قيام الخلفاء العباسيين ، إذن ، وجد في بلاط الامويين أدب مستوحى من مصادر ، أحدها المأثور الساساني الفارسي[3] .

وكان كتّاب العباسيين الاول قد بدأوا عملهم في الكتابة عند الامويين ، وبخاصة لدى ولاة العراق ، كأبي ايوب المورياني ، وزير المنصور ، وروزبه ابن المقفع الذي اشتهر بالترجمة والتعريب من الفارسية وإذا كانت كتبه شاهداً على استقواء النزعة إلى تقليد الفرس فما ذاك إلا أمر طبيعي متوقع ، الا انه لا ضرورة في تفسير هذه الظاهرة ان نردها إلى أية ميول فارسية نقدر انها كانت لدى الخلفاء العباسيين . فليس من شيء يشير إلى ان المنصور كان يميل إلى أي فرع من فروع الثقافة الفارسية سوى التنجيم. وكان أدب البلاط يتسع وينمو نحو اقرار التقاليد الساسانية بدافع من ذاته ، دافع بدأت اولياته في الظهور زمن الامويين ، وأخذ يستقوي مع ازدياد طبقات الموظفين ، أما كتابات ابن المقفع وما أحرزته من رواج فلم تكن في بادئ الأمر سوى حافز آخر يدفع الادب في ذلك الاتجاه .

وربما قدر بعضهم ان يتأثر أدب البلاط في العراق ، بعد أن أصبحت بغداد عاصمة للخلافة ، تأثراً ما بمدارس العلوم العربية الناشئة في البصرة والكوفة ، غير ان الكتّاب لم يكونوا ليهتموا باللغة العربية من أجل اللغة ذاتها إذ لم تكن بالنسبة لهم إلا وسيلة أو أداة ، يتصرفون بها وفق هواهم إذا استعصى عليهم التعبير بها ، وهم لا يأبهون كثيراً بنزاع متحذلقي البصرة والكوفة البؤساء حول فصاحة هذه الكلمة أو تلك وصواب هذه القاعدة دون الأخرى . إنما كل همهم معلق بمصالح طبقتهم والروابط بينهم وبين سادتهم ، فهم يحفظون رسائل عبد الحميد و «أدب» ابن المقفع استظهاراً ، وإذا رغبوا في مزيد لجأوا إلى مؤلفات فارسية أخرى . واتجه فكرهم اتجاهاً كاملاً إلى الثقافة القديمة التي سادت البلاط الساساني . إذ ما هو الارشاد الذي يمكنهم ان يحصلوا عليه أثناء تأديتهم لوظائفهم من البدو ومن تقاليد الصحراء العربية ؟

وعلى هذا كانت في العراق في القرن الثاني مدرستان للآداب العربية تتميز احداهما تمام التميز عن الأخرى ، وتستقيان من منبعين مختلفين ، وتحفزهما روحان متباينتان ، وتسعيان إلى غايتين متباعدتين ، وتقف الواحدة من الأخرى موقفاً يكاد يكون سالبياً تماماً . ولم تتوجه أيّ منهما بنشاطها نحو الجمهور ، بل انحصرت كل منهما في دوائر محددة مغلقة تقريباً . ولم يكن بينهما أول الأمر تنافس أدبي أو قومي ، وكان ظهورهما بمظهر المتنافستين علناً مسبباً عن قيام مجتمع مديني جديد في العراق على أثر التطور الاقتصادي .

وكان هذا المجتمع المديني الجديد خليطاً من عرب وغير عرب — وبخاصة من الفرس ومن الآراميين الذين كانوا قد اصطبغوا بالصبغة الفارسية — وكان هـذا المجتمع يعمل في التجارة والصناعة ، فبلغ درجة ما من الثراء ، وأظهر أفراده رغبة متزايدة في الادب ، ولم يعد هو ذلك المجتمع العربي القديم الذي أصبحت عاداته وأفكاره وتقاليده الشعرية غريبة على الحياة الجديدة وعلى ما فيها من عادات وميول ومصالح ولغة . وكان معظم أفراد المجتمع الجديد يرون ان الموضوعات التي يحثها العلماء العرب لا تتصل بأحوالهم ، فكأنّ علماء اللغة بالنسبة لهم كانوا يتحدثون في أمور أثرية ، ومجادلاتهم تبعث الملل . فكانوا يتطلعون إلى شيء أشد جاذبية ، وأخف ظلاً ، فوجدوا بعض هذا في الشعر الجديد وفي الغزل (٤) ، وبعضه الآخر في ما تنتجه جماعة الكتّاب من أدب .

وفي العقود الاخيرة من سني القرن الثاني استحدثت صناعة الورق في بغداد . ولأول مرة في تاريخ الغرب الثقافي تيسرت وسائل كثيرة لزيادة عدد الكتب . فما وجه الغرابة اذن في ان يعقب تواليف ابن المقفع وغيره من المترجمين فيض من الكتب محاكاة وتقليداً ؟ وقد ذكر ابن النديم في كتاب الفهرست بضع مئات من اسماء هذه الكتب المسلية .

ولما كان هذا النتاج لم يصل الينا فمن الخطر ان نحاول اصدار حكم دقيق على طابعه وقيمته ، إلا اننا نستخلص من عناوين المؤلفات وموضوعاتها ان معظمها كان كتباً صغيرة ثانوية القيمة راجت فترة من الزمن ثم اختفت . ثم ان موضوعاتها تكشف عن عيب رئيسي فيها هو افتقارها إلى التنوع حتى حين لا نغفل أمر الموضوعات الجديدة التي كان في استطاعة المؤلفين ان يستمدوها من الكتب والاساطير الفارسية القديمة . ولا بد ان المواد المتيسرة أعيدت في تلك المدونات مرة إثر مرة وادرجت في الكتب المتتالية التي الفها أناس خاملو الذكر .

وعند نهاية القرن الثاني ظهر أول رد فعل أدبي من جانب العرب على ذلك السيل الادبي الذي يحمل لواء الصبغة الفارسية فلئن كانت رغبة الطبقات الوسطى الجديدة تنحصر في كتب التسلية وحدها فقد كان في التراث العربي عناصر يمكن عرضها على نحو يلائم أذواقها . ذلك انه نشأت من غزل شعراء البادية قصص تعرف بقصص الحب العذري ، وهي قصص شعرية نثرية معاً تدور حول المحبين المثاليين التعساء في صحراء خلعوا عليها ثوباً من العاطفة التي تستثير الحنين !.. ولم يجد علماء اللغة أنفسهم ما يحط من شأنهم إذا شاركوا في تعميم المأثور العربي على هذا النحو ، ومن بين المؤلفين الكثر في موضوع الحب والمحبين ممن يذكرهم «الفهرست» اعلام من اللغويين كهشام الكلبي والهيثم بن عدي . ورمى عرب آخرون بسهم في أدب اللهو هذا : ومنه النوادر وهي مصنفات في الحكايات كان من بين مؤلفيها الكسائي أحد لغويي الكوفة ، وأبو عبيد أحد علماء البصرة ، ومنه كذلك قصص القيان التي دخلت من بعد بمختلف صورها في كتاب الاغاني للاصفهاني (القرن الرابع) .

ومهما يكن أمر النجاح الذي صادفته هذه الكتب عند أهل بغداد

والكوفة فانهـا كانت ذات قدرة ضئيلة على سد الثغرة الواقعة بين الميول « القديمة » لدى أصحاب المدرستين اللغويتين وبين ميل الكتّاب إلى الآثار الفارسية ، بل ان تلك الكتب لم تحقق شيئاً سوى تقوية الاحساس بوجود تلك الثغرة . ذلك ان هذا الانشقاق بين الطرفين كان هو نفسه انعكاساً ، أو صورة خارجية ، للانقسام الذي كان موجوداً في جميع نواحي الحياة الفكرية والاجتماعية في ذلك العصر . فالحضارة الجديدة لا تخلق في يوم واحد . وتأصل النزاع بين التراثين العربي والفارسي حتى مسّ الجذور . فلم يكن جوهر النزاع مسألة سطحية تتنـاول الاساليب والاشكال الادبية إنما كان جوهره يتناول الوجهة الثقـافية للمجتمع الاسلامي الجديد برمتها ــ أي هل تكون الثقافة المرجوة احياء للثقافة الفارسية ــ الآرامية القديمـة بحيث تبتلع العناصر العربية والاسلامية ، أو تكون ثقافة تحتل فيها المآثر الفارسية ــ الآرامية منزلة ثانوية بالنسبة للمآثر العربية والقيم الاسلامية ؟

وكان كلما ازداد وعي الفريقين بالتنافس فيما بينهما ازداد تمسك كل منهما بوجهة نظره . وحمي وطيس الروح الحزبية عند كلا الفريقين . وبينما كان الكتّاب حتى ذلك الحين قـد شعروا بقلة اكتراث أو تظاهروا به نحو المدرستين اللغويتين ، تحولت قلة اكتراثهم عندئذ إلى عداء مرير للمآثر العربية وكل مـا يتصل بهـا ، وفي رأسها حجج العرب في الدفاع عن ثقافتهم . على انه يبدو لي ان من الخطأ القول بأن حملتهم على العرب ــ من أي وجهة نظرت اليها ــ كانت حركة قومية . فقد كانت المقاومة الفارسية (إذا كانت كلمة قومية مضللة أو أبعد عن الواقع) في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي) قد تجلت مراراً في خراسان وولايات ايران الشمالية في شكل ثورات لم تكن موجهة ضد العرب فحسب بل ضد الاسلام أيضاً . وليس هناك ما يوحي بأن الكتاب بوصفهم طبقة (اجتماعية) كانوا يعطفون على هذه

الحركات . بل ان القرائن في الحقيقة تشير إلى عكس هذا . فلم يكن هدفهم تقويض الدولة الاسلامية ، بل اعادة تشكيل نظمها الاجتماعية والسياسية والروح الداخلية للثقافة الاسلامية على مثال النظم والقيم الساسانية التي كانت تمثل في نظرهم ذروة الحكمة السياسية .

وبلغت حملات الكتاب على العرب ذروتها في النصف الاول من القرن الثالث الهجري . فعندما حلّ هذا الوقت كان موقف هؤلاء الكتاب قد صار يعرف باسم الشعوبية وان كنا لا نعرف هل أطلق عليهم هذه التسمية اتباعهم أو خصومهم . على ان التسمية لم تكن جديدة ، بل كانت ، كما يحدث غالباً ، تسمية قديمة تلبست معنى جديداً . فالشعوبية في الاصل هم الخوارج الذين ذهبوا لأسباب دينية ينكرون ان يكون بين الشعوب والقبائل أي تفاضل فطري وعارضوا دعوى قريش ، بصفة خاصة ، في أن تكون الخلافة حقاً أصيلاً فيها . وحين انكر الشعوبية الخوارج أفضلية العرب ، انكروا كذلك الاقرار بأية أفضلية للفرس ، بينما نادى شعوبيو القرن الثالث بأفضلية الفرس (أو غيرهم من الامم غير العربية) على العرب ، ودافعوا عن دعواهم بحجج اجتماعية وثقافية لا دينية . بيد انه ليس لدينا شاهد على الاطلاق يدل على ان مؤسسي مدرسة الكتاب وزعماءها الاول ، كعبد الحميد أو حتى ابن المقفع كانوا شعوبيين بأي معنى من هذين المعنيين .

ويكشف جولدتسيهر في الدراسة التي ذكرناها آنفاً عن ادراك للعلاقة بين الشعوبية وأصحاب المناصب الادارية ، ولكن يبدو انه يغفل العلاقة على وجه التدقيق بين مدرسة الكتاب وبين حجج الشعوبية في مهاجمة العرب ، كما يبدو انه يبالغ في التأكيد على التأييد الذي تلقته الشعوبية من الخلفاء العباسيين والوزراء الفرس . وبعد أن يسوق أمثلة على الحجج التي استندوا اليها في اثبات أفضلية الفرس على العرب يبرز بوجه خاص أمر

هجومهم على فخر العرب بأمتهم فيسهب في الكلام على مواضع النقص في انساب العرب وما يشوب دعوى النقاء الدموي من أخطاء ، وينظر جولدتسيهر أخيراً في النشاط الادبي لدى واحد من أبرز علماء اللغة في القرن الثاني الهجري ، وهو ابو عبيدة معمر بن المثنى ، ويرى فيه « مثالاً نموذجياً لسائر طبقة علماء اللغة والنسب الشعوبيين » (ص ٢٠٦) .

فاذا تقبلنا النظر إلى ابي عبيدة على هذا النحو وجب علينا أن نتخلى عن التمييز الذي أقمناه بين مذهبي الكتاب وعلماء اللغة ، وان نتخلى كذلك عن الحجة الاجتماعية المقترنة بها . على انه ينبغي الاشارة بادئ ذي بدء إلى انه من العسير العثور على أي عالم لغة آخر من « بين سائر طبقة علماء اللغة والنسب الشعوبيين » ، وانه إذا كان ابو عبيدة كذلك فان مثله يكون شاذاً لا انموذجاً لطبقة . لكن حتى هذا القول عن ابي عبيدة ذاته موضع تساؤل خطير . صحيح ان ابن قتيبة قال عنه بعد جيلين : « وكان يبغض العرب » ،[٥] وان المصادر المتأخرة تقول على وجه التحديد انه شعوبي[٦] . الا انه يصعب علينا ان نجد لدى الجاحظ أو غيره من معاصريه أو لدى أي واحد من طلبته البارزين ما يؤيد هذه التهمة ، فقد كان ابو عبيدة معروفاً ، حتى لدى من يكرهونه ، بأنه أوسع علماء عصره احاطة وشمولاً . وخدماته من أجل تطوير العلوم العربية الانسانية أكثر من أن تحصى . ويكاد يكون نصف ما رواه الكتاب المتأخرون عن بلاد العرب قبل الاسلام مستمداً منه . وكان إلى هذا مؤلف كتاب من أقدم الكتب في غريب الحديث[٧] ، كما انه مؤلف أقدم كتاب وصلنا في التفسير (كتاب مجاز القرآن) . وعندما أعاد ابن هشام نشر سيرة الرسول لابن اسحق استعان بأبي عبيدة في تفسير الآيات القرآنية .

اما ان يكون ابو عبيدة بعد هذا كله شعوبياً من محبي الفرس فهو ،

كما يبدو ، كلام متناقض . فاذا صحت تسميته بتلك التسمية اطلاقاً فلا يكون ذلك إلا بمعنى شعوبية الخوارج . فالى ماذا نرد اذن اتهامه ببغض العرب ؟ يبدو لي انه ليس من الصعب تفسير ذلك — وتفسيرنا من النوع الذي نجد له مشابه حتى في يومنا هذا — : كان الاسلوب الذي اتبعه علماء اللغة بوجه عام هو تصنيف موادهم في ابواب كي تجمع المواد من نوع واحد أو أنواع متشابهة معاً في كتيب واحد ، سواء أكانت صيغاً لغوية مثل « فعال » ، أو موضوعات تتناول أموراً تقليدية كموضوع الخيل وفيه الف ابن الكلبي وأبو عبيدة نفسه . ولهذا جمع ابو عبيدة كثيراً من مواده عن القبائل العربية تحت عنواني « مفاخر» أو « مثالب » كما يتبين من أسماء كتبه . وإذ كان خارجياً (٨) فانه ، في الوقت ذاته ، هوّن من شأن مفاخر اشراف العرب في عصره كالمهالبة (ابطال قبيلة الازد) وادخل نتائج بحوثه علانية في انسابهم .

وفي الامكان تصور السرعة التي انقض بها مبغضو العرب من شعوبية القرن الثالث — وفي الغالب بعد وفاة ابي عبيدة — على ما اشتملت عليه كتبه من مواد تؤيد سخريتهم من العرب . بيد انه ليس هناك شيء قبل اتهام ابن قتيبة يشير إلى ان ابا عبيدة كان يؤثر اعلان المثالب دون المفاخر أو انه كان يحمل ضغينة في نفسه ، وليس هناك كذلك ما يشير إلى انه زور أو حرّف في المواد التي رواها عن اخباريين عرب كي يخدم مصالح أي فريق من الفريقين . وجميع ما وصلنا منه يشهد له بالعلم والتدقيق وبالتعبير العلمي وبالبعد عن الهوى . لكن هل هناك أقرب إلى طبائع الامور من ان يقوم ابن قتيبة وانصار العرب وهم منشغلون بالرد على الجدل الشعوبي الذي كان يزداد مرارة في القرن الثالث ويعدوا ابا عبيدة مساعداً لخصومهم ان لم يكن تابعاً لهم ؟

وفي هذا الوقت كان قد ازداد الوعي بكل من قوة الحركة الشعوبية

وما يكمن فيها من اخطار . وكانت قوتها تقوم على ان نتاجها الادبي يستهوي جميع أصناف الناس ما عدا الفقهاء وعلماء اللغة . واوضح شاهد على مدى ما ربحته النزعات الجديدة على حساب النزعات القديمة يتجلى في الارتداد عن الشعر . فحتى حوالي سنة ٢٠٠ هجرية كان الشعر هو ميدان الافكار المتنازعة وحلبة صراعها ، وبقي الشعر منذ حوالي تلك السنة مقياساً للذوق الادبي والشعبي ، ولكن تقاليده وقفت دون اكتسابه المرونة التي كان يتطلبها مثل ذلك الصراع الاساسي . وتمخض صراع الافكار والمصالح هذا عن ولادة أدب جديد ، وتصدى كل من الفريقين المتنازعين للآخر مستخدماً أدباً نثرياً جديداً .

وكانت أخطار الحركة الشعوبية من الناحية الأخرى لا تكمن في دعواها الوقحة ضد العرب (بالرغم من انها لا تزال تغذي العداء القائم للعرب بين الطبقات الدنيا في العراق وفارس) بقدر ما كانت تكمن في التشكك الذي ولدته في نفوس الطبقات المتعلمة . فان الثقافة الآرامية ــ الفارسية القديمة في العراق مركز المانوية كانت لا تزال تحمل جراثيم ذلك الضرب من التفكير الحر الذي عرف « بالزندقة » ولم يتضح فحسب في استمرار وجود الافكار الثنوية في الدين ، بل تجلى بصورة أوضح في الاستهتار والاستخفاف بجميع المذاهب الخلقية وعرف باسم « المجون » .

وهذه الاعتبارات هي التي اكسبت المدافعين عن التراث العربي تأييداً فعالاً متزايداً . ولا ريب في انه كان للكتاب نفوذ قوي في البلاط ، ولكنهم لم يكونوا أصحاب النفوذ كله . ولا أستطيع ان أشارك جولدتسيهر رأيه بأن الكتاب الشعوبيين ظفروا بتأييد الخلفاء العباسيين وأصحاب النفوذ من الوزراء الفرس . ومما هو عرضة لشكوك قوية أن يكون العباسيون من أنصار الثقافة الفارسية أو ان يكون نبلاء خراسان

في القرن الثاني من المؤيدين المتحمسين للتقاليد الساسانية [٩] . لقد قامت الدولة العباسية على تحالف خراسان مع العراق ، وهما ولايتان كانت غالبية سكانهما (باستثناء الكوفة) من السنّة . ثم ان الجهود التي كان يبذلها الخلفاء العباسيون لاسترضاء زعماء السنّة وكسب تأييدهم معروفة جيداً . وكان سماحهم باتخاذ المراسيم الساسانية في بلاطهم شيئاً ، وتشجيع الكشف عن المشاعر المعادية للعرب شيئاً آخر . وعندما حلّ القرن الثاني كان الارتباط الوثيق القائم من أول الامر بين علوم القرآن وعلوم اللغة قد ازداد توثقاً بتوسع الدراسات العربية عموماً ، حتى ان الادب العربي [١٠] ، أي دراسة الادب والثقافة قبل الاسلام ، أدمج بالعلوم الدينية إلى حد كبير . وفي الوقت ذاته كان انتشار الزندقة والتشكك قد أصبح يعتبر خطراً على الدولة جسيماً حتى ان المهدي ، الذي يعد في الغالب من محبي الفرس ، اضطر إلى محاربة الزندقة ومطاردة أهلها . وعندما قامت ثورة الخرمية على سلطان أهل السنّة وقف زعماء الخراسانيين ضدها ولم يكونوا يقلون عن الخلفاء تحسباً منها وتوجساً . واذن فان عنف الدعوة الشعوبية ، كلما اشتد ، أصبح يعني ان المشاعر العدائية للعرب موجهة ضد الاسلام نفسه .

ولم تكن الزواجر السلبية التي اتخذتها الدولة كافية للقضاء على الشر في مهده ، فأصبح العثور على علاج أكثر ايجابية ضرورة لازمة . وبالرغم من ان معارفنا الحالية قد تجعل التقدم برأي في الموضوع من قبيل المجازفة ، فقد نقول ان هذا التحدي الديني والفكري والاجتماعي أدى إلى قيام حركة داخل السنّة – متصلبة عقلانية انبثقت المعتزلة عنها فيما بعد . وسبق لبشر بن المعتمر المعتزلي في القرن الثاني ان حاول نشر تعاليمه فنظمها شعراً تفهمه عامة الشعب . ونحن مدينون كثيراً للدراسات التي قام بها ميشالانجلو جويدي لأنها عرّفتنا ان المعتزلة الاول كانوا فريقاً من السنّة متطرفاً في معارضته لزندقة الثنوية ، وانهم اضطروا كي

يحققوا مهمتهم إلى اتخاذ أسلحة من الجدل أقوى إقناعاً من الاحتجاج بالوحي وأبلغ اثراً من تهديد السلطات المدنية .

ووجدوا ضالتهم في المنطق والجدل الاغريقيين وفي رسائل الجدليين النصارى الاولى واستعانوا بهما لدحض المعتقدات الوثنية . وليس من قبيل المصادفة المحض اذن أن تنشط ترجمة كتب الفلسفة والمنطق الاغريقية نشاطاً كثيراً في أوائل القرن الثالث . ومن الصعب أن نتصور ان المأمون أسس بيت الحكمة بدافع من رغبته الشخصية في الفلسفة اليونانية . وأقرب إلى المنطق ان نقول انه اقتنع بأن الترجمة ستمده بوسائل جد ملائمة تعينه على ان يطهر الاسلام من بقايا زندقة الثنوية .

ولم يكن من قبيل المصادفة كذلك ان يكون الرجل الذي استطاع الرد أكثر من سواه على تحدي الكتاب الادبي ، قد ظهر من بين صفوف المعتزلة ، ذلك هو عمرو بن بحر الجاحظ الذي أقام أدباً اسلامياً جديداً راسخاً على أسس العلوم الانسانية العربية . وقد بدأ سيرته كاتباً يحتذي مثال أدب الكتاب ووقف — عمداً أو عفواً — على سر فنونهم ونجاحهم الادبيين . وإذ أدرك بُعد الشقة بين الاسلوب المدرسي الجافي الذي أخذ به علماء اللغة والموضوعات التي يطرقونها وبين ميول أهل عصره أخذ ينشر سلسلة عديدة من الرسائل بلغة جذلة سلسة فكهة مدت ظل الادب العربي على جميع نواحي الحياة عندئذ ، وبقيت إلى اليوم من روائع النثر العربي . ولا ريب في انه اختار موضوعاته حسب ذوقه ، الا ان جميع ما كتبه تقريباً كان في الوقت ذاته موجهاً لاغراض محددة وان كانت اغراضاً متوارية في الغالب .

وكان لثلاثة من هذه الاغراض أهمية خاصة . ففي كتابه « البيان والتبيين » كشف عن غنى موارد الدراسات الانسانية العربية ، وعلم علماء اللغة التقليديين ان دراساتهم تخدم غرضاً يتجاوز محض تصنيف

موادهم اللغوية . وقام من الناحية الأخرى في رسالته عن الكتّاب بذمّ نقائصهم ودعاويهم العريضة وضيق أفقهم ، ولكنه في الوقت ذاته أدمج من التراث الفارسي ما كان ذا قيمة عملية في العلوم الاسلامية . ثم انه ثالثاً ألّف كتباً تنافح عن التراث العربي الاسلامي ويقاوم فيها كفر الطبقات المتعلمة وتشككها . بل ان كتابه الممتع الغريب أحياناً ، أعني كتاب الحيوان ، يخفي غرضاً دينياً تعليمياً وراء بلاغته المشرقة المتقلبة .

وغمر الجاحظ بما في كتابته من سعة أفق وقوة عارضة ما كانت تصدره مدرسة الكتّاب من سقط المتاع في الادب . وكان الذين خلفوه أقصر باعاً من أن يلحقوا به ، غير انه علم الجيل الجديد كيف يوسعون أفقهم ويجربون الموضوعات والاساليب الجديدة . ووجد الكتّاب أنفسهم أمام أدب حيّ مشحون بالعلوم الهلنستية الجديدة وبالعلم الراسخ الذي أقامته مدرستا اللغويين ، وكان ذلك الادب موضع اقبال شديد من الجمهور ومن المشايعين للكتّاب أنفسهم . وصمدوا في موقفهم عقداً أو عقدين من السنين . ولكنهم اضطروا في النهاية إلى الاعتراف بأن العلوم الانسانية العربية قد انتصرت وان وظائفهم من ثم تتطلب منهم على الاقل معرفة عابرة بالتراث العربي . ويعود الفضل إلى ابن قتيبة فانه ، حين أحس بحاجة الكتّاب هذه ، زوّدهم بمجلدات من المختارات والمقتطفات من مختلف العلوم العربية والاسلامية استقاها من المراجع الاصلية ليعفيهم « من كد الطلب وتعب التصفّح » (١١) . لكنه بينا قرعهم على جهلهم ، وقيمهم الباطلة ، وازدرائهم للديانة ، اتبع طريق التوفيق التي سلكها الجاحظ ، وأدخل في مصنفاته المآثر الفارسية في أمور أدب البلاط والادارة ، وبهذا أوجد لها مكاناً مستديما في نسيج الثقافة الاسلامية المعقد .

وبهذا التساهل فقدت حركة الشعوبية جوهرها فعلاً . على ان هناك

أخيراً نتيجتين لهذا التوفيق الاسلامي التقليدي تستحقان التنويه بايجاز . فالمواد الفارسية الـتي أدخلها ابن قتيبة في كتاباته أصبحت المرجع الاخير في الموضوع . واقتبس منه من ألّفوا بعده في موضوعي الحكم وحياة البلاط بصورة مباشرة أو غير مباشرة على السواء . أما المؤلفات الفارسية التي وضعت بعد زمن ابن قتيبة كالشاهنامه للفردوسي ، وسياسة نامه لنظام الملك فلم يدخل منها شيء في الادب العربي أو في المؤلفـات الاسلامية الجامعة في موضوع الاخلاق . وربمـا لم تكن هناك صعوبة في تفسير هذا . فان الخيوط الساسانية الـتي كانت قد أدمجت في نسيج الفكر الاسلامي كانت غريبة على كيانه المحلي وظلت كذلك . وكانت الاتجاهات الذهنية التي تنطوي عليها العنـاصر الساسانية تتضارب والتعاليم الاسلامية تضارباً صريحاً أو خفياً . ثم ان المأثور الساساني حمل معه إلى المجتمع الاسلامي نواة مربكة لم يتمثلها تماماً ولم يستطع ان ينبذها نبذاً كلياً .

التعليقات

(١) الفهرست : ١١٧ .

(٢) B. G. A. VIII, 106

(٣) راجع مقال « عبد الحميد بن يحيى » في دائرة المعارف الاسلامية . وقد قام م. هـ. الزيات بدراسة الموضوع دراسة مفصلة في رسالة غير منشورة تعالج أدب البلاط العربي .

(٤) الجاحظ ، البيان (القاهرة ، ١٩٣٢) ٣ : ٢٣٥ .

(٥) كتاب المعارف ، ص ٢٦٩ ، وانظر كتاب العرب في رسائل البلغاء (القاهرة ، ١٩٤٦) ٣٤٦ .

(٦) جولدتسيهر ، المصدر السابق ، ١ : ١٩٧ .

(٧) تاريخ بغداد ، ١٢ : ٤٠٥ .

(٨) يستبعد جولدتسيهر العبارة التي تقول بميل ابي عبيدة إلى الخوارج ويراها « وصفاً سطحياً » (ص ١٩٧) الا انها تجد ما يؤيدها في أوثق المراجع (انظر ما يقوله الجاحظ ، في البيان ١ : ٢٧٣ – ٢٧٤ ، والاشعري في مقالات الاسلاميين (: ١٢٠) ويستند جولدتسيهر في حجته إلى رواية عمر بن شبة التي تذهب إلى ان ابا عبيدة كان معجباً بشعر السيد الحميري الشيعي (الاغاني ، ٢ ، ٧ ، ٥) . وقد كشف طه الحاجري بجلاء الاساس الادبي لاعجابه في كتيب له بعنوان : الرواية والنقد عند ابي عبيدة (القاهرة ، ١٩٥٢) .

(٩) يذهب ابن قتيبة في كتاب العرب : ٣٤٥ ، بصراحة إلى ان اشراف الفرس لم يكونوا شعوبيين ، قارن بهذا قصة عبد الله بن طاهر المشهورة في :
E. G. Browne, L.H.P. I, 346-347.

(١٠) أليس في اختيار هذه الكلمة ذاتها اشارة ضمنية إلى رد على أدب الكتاب ؟

(١١) عيون الاخبار (نشرة بروكلمان) ١ : ٤ .

الفصل الخامس

جيوش صلاح الدين

١ ـ الجيش المصري

عندما قام شيركوه بحملته الثالثة على مصر أعطاه نور الدين مئتي ألف دينار سوى الاسلحة والثياب والدواب ، واذن له في ان يختار من المعسكر الفي فارس ، وأعطى نور الدين كل فارس من هؤلاء عشرين ديناراً يصرفها أثناء تجهيز الحملة [١] . وجند شيركوه بالمبلغ ستة آلاف فارس من التركمان ربما كانوا من القبيلة الياروقية إذ كانوا تحت امرة عين الدولة الياروقي [٢] . وكان لشيركوه ، بصفته أمير اقطاع حمص ، عساكر في خدمته يتألفون من خمسمئة مملوك وكردي [٣] ، وربما من عدد غير محدود من الاجناد فانضم هؤلاء إلى الآلاف الثمانية من الفرسان . وبعد ان احتل مصر « اقطع البلاد لعساكره » [٤] وأبقى للمصريين ما بأيديهم [٥] .

وأدى تعيين صلاح الدين خلفاً لشيركوه إلى انسحاب التركمان وعدد من الامراء الاتراك التابعين لنور الدين مع فرسانهم . إلا ان الاسدية

وغيرهم من الفرسان الاكراد التابعين لشيركوه ظلوا في خدمة صلاح الدين ، وقبل مضي عام واحد كان صلاح الدين قد ألف حرساً من العساكر عرفوا بالصلاحية تحت امرة ابي الهيجا (٦) . وعلى الرغم من قلة عدد عساكره فقد نقض اقطاع الامراء المصريين وأخذ يوزع اقطاعاتهم على من بقي معه من العساكر (٧) . وفي السنوات الخمس التالية كان جيشه يزداد زيادة مستمرة نتيجة لتجنيد العساكر في جيشه وجيوش امرائه ، فلما حلّت سنة ١١٧٤ ، وهي السنة التي قام فيها تورانشاه بحملته على اليمن ، تمكن صلاح الدين من أن يجهز له جيشاً من ألف فارس سوى من سيّرهم معه من حلقته الخاصة (٨) .

ويبدو ان مراجعنا لا تورد تفصيلات عن توزيع اقطاعات الفرسان أو اقطاعات صلاح الدين نفسه والمفروض انه ورث اقطاعات وزراء مصر وعوائدها (٩) . ويقتصر ما تورده المراجع على الاقطاعات التي منحت لافراد عائلته . وعندما وصل والد صلاح الدين إلى مصر اقطعه هذا الاسكندرية ودمياط والبحيرة (١٠) . واقطع أخاه تورانشاه ، في الوقت ذاته ، أقاليم جنوبي الصعيد (قوص وأسوان وعيذاب) التي كانت عبرتها مائتي الف وستة وستين الف دينار . وبعد بضعة أشهر زاد اقطاع أخيه بحيث شمل بوش واعمال الجيزة وسمنود (وغيرها) (١١) . وعندما وصل ابن اخيه تقي الدين عمر إلى مصر سنة ٥٦٧/١١٧٢ بصحبة عساكره الخمسمائة تقررت حوالتهم في النفقة عليهم على كورة البحيرة (١٢) .

ويبدو من ملاحظة لابن الاثير ان الاقطاعات حسب تنظيم نور الدين كانت متوارثة وان نور الدين اتخذ سجلاً بما كان على أصحاب الاقطاعات تجهيزه من العدة والرجال (١٣) . ويبدو ان صلاح الدين اتبع نفس النظام (١٤) . فكان لكل من كبار الامراء وصغارهم

اقطاع ، وكانت تصرف لمماليكهم جامكية أو عطاء معين ، أو تجعل لهم حصص من إحدى الاقطاعات [١٥] ونفقات ، أي موَن وعليق [١٦] . وكان الجند ممن لم تثبت أسماؤهم في دواوين العطاء يعرفون باسم البطالين [١٧] .

ولم يكن للمقطع ان يتصرف بجميع خراج اقطاعه إلا باذن خاص . ولهذا نرى انه عندما كتب صلاح الدين لتقي الدين عهداً بولاية مصر سنة ٥٧٩ / ١١٨٣ اقطعه الاسكندرية ودمياط ، وجعل لخاصته البحيرة والفيوم وبوش [١٨] . ويمكننا ان نستخلص من الاشارات المبعثرة ان المقطع كان مسؤولاً عن فلح الارض وسقايتها على الوجه الأجمل [١٩] وعن حفظ الجسور [٢٠] ، وعن جمع خراج الارض مالاً أو عيناً عن كل محصول [٢١] . اما متى كان المقطع يجمع عوائده هو نقداً أو عيناً ، هذا إذا كان يجمعها ، فلا يرد ذكره . وكان كل من المقطعين — على غير ما صارت اليه الحال من بعد — يشرف بشخصه على الغلة خلال الصيف . وقد اختير ان يكون تاريخ المؤامرة الفاطمية على مصر شهر نيسان من عام ١١٧٤ م. فهو الوقت الذي تكون فيه : « العساكر متباعدة في نواحي اقطاعاتهم وعلى قرب من موسم غلاتهم وانه لم يبق في القاهرة إلا بعضهم » [٢٢] . وعندما هاجم اسطول صقلية الاسكندرية ، وذلك عند نهاية تموز (يوليه) من نفس السنة ، تلقى المدافعون مدداً من الفرسان الذين كانوا في اقطاعاتهم المجاورة للمدينة [٢٣] .

ونجد في فصل موجز غير كامل في آخر كتاب ابن مماتي قيمة العطاء العيني لكل صنف من العساكر على أساس المبلغ (العبرة) المقدر لكل اقطاع [٢٤] . وقد حسب مقابلها النقدي بالدينار الجندي . وكانت عساكر الترك والاكراد والتركمان تأخذ عطاء كاملاً . وكان الصنف الثاني يتألف من الكنانية [٢٥] والعساقلة ، الذين أتوا سابقاً من

عسقلان [٢٦] ، وعساكر أخرى شبيهة بهـا كانت مسجلة في الديوان المصري (الفاطمي) . وكان الصنف الثالث يضم عساكر الاسطول « وقوادهم » ويتقاضون ربع العطـاء [٢٧] . وأخيراً العربان إلاّ من شذّ منهم وكانوا يتقاضون ثمن العطاء الكامل ، ويقول ابن مماتي : « والسعر الكامل عبارة عما يطلق في حوالة الاجناد وهو عن كل دينار واحد أردب واحد وثلثا اردب قمح وثلث اردب شعيراً . والحوالة على بيت المال في مستحق الاجناد كل دينار جندي ربع دينار عيناً على سبيل المصالحة ، ومنهم من أحيل عن الدينار بثلثي دينار عيناً وبثلث دينار على مـا يؤمر به ... » [٢٨] ويبدو من هذه العبارة ان كـل فارس كان يأخذ نسبة ، لا تقل أبداً عن ربع مبلغ اقطاعه ، نقداً ، وكمية من الغلال بمعدل اردب لكل دينار من المبلغ . وكانت الاصناف الدنيا تأخذ كميات أقل من الغلال ، لكن لا يمكن استخلاص شيء أكيد من هذه العبارة بخصوص عطائهم نقداً .

وحفظ لنا المقريزي قطعتين من متجددات القاضي الفاضل يعرفاننا عدد الجيش المصري أيام صلاح الدين [٢٩] . ويرد في الاولى ان صلاح الدين جمع في الثامن من محرم سنة ٥٦٧ (١١ أيلول ، ١١٧١) عساكره ، قديمها وجديدها ، وشاهدها رسل الروم والفرنج . « وكانت العدة الحاضرة مائة وسبعة واربعين طلباً ، والغائب منها عشرون طلباً » . « والطلب بلغة الغز هو الامير المقدم الذي له علم معقود وبوق مضروب ، وعدة من مائتي فارس إلى مائة فارس إلى سبعين فارساً » [٣٠] . وبلغ مجموع هؤلاء الفرسان ما يقرب من اربعة عشر الف فارس أكثرها طواشية [٣١] والباقون قراغلامية [٣٢] . وعرض السلطان في الوقت ذاته عربان جذام فكانت عدتهم سبعة آلاف فارس ، « واستقرت عدتهم على الف وثلاثمائة فارس لا غير » .

وكان لا بدّ لمؤسسة عسكرية في هذا الحجم ان تكون عبئاً ثقيلاً

على موارد مصر المالية ، وتفسر لنا سبب تذمر نور الدين من قلة ما أرسله صلاح الدين من المال مساهمة منه في نفقات الجهاد ، وارساله من يقوم « بعمل حساب البلاد واستعلام اخبارها وارتفاعها وأين صرفت أموالها »[٣٣] واقدم صلاح الدين نفسه على انقاص جيشه أولاً بارسال فرقة كبيرة إلى اليمن سنة ١١٧٤ [٣٤] ، كما ذكرنا سابقاً ، ثم « قطع اخباز جماعة من الاكراد » سنة ١١٧٧ م. لأنهم كانوا سبباً في هزيمة السلطان وجنده عند تل معروف بأرض الرملة[٣٥] . وأخيراً ، وفي سنة ١١٨١/٥٧٧ اعاد صلاح الدين تنظيم عساكره في مصر ، ونجد خبر هذا في القطعة الأخرى من متجددات القاضي الفاضل[٣٦] ، يقول :

« ... استقرت العدة على ثمانية آلاف وستمائة واربعين فارساً ، امراء مائة واحد عشر أميراً ، طواشية ستة آلاف وتسعمائة وستة وسبعون ، قراغلامية الف وخمسمائة وثلاثة وخمسون ، والمستقر لهم من المال ثلاثة آلاف الف وستمائة الف وسبعون الفاً وخمسمائة دينار وذلك خارج عن المحلولين من الاجناد الموسومين بالحوالة على العشر[٣٧] ، وعن عدة العربان المقطعين بالشرقية والبحيرة وعن الكساتين[٣٨] (اقرأ : الكنانيين) ، والمصريين والفقهاء والقضاء والصوفية ، وعما يجري بالديوان ، ولا يقصر عن الف الف دينار » . *

وتلي هذه القطعة في الخطط فقرة من متجددة تورد تفصيلات عن

* نقلنا هذا النص عن الخطط ، ج ١ (مطبعة النيل بمصر سنة ١٣٢٤ هـ) ص ١٣٩ . فالنص الوارد في هذا الكتاب يجعل القراغلامية ١١٥٣ ، ويجعل المستقر لهم من المال ٣,٦٧٠,٦٠٠ دينار .
— المترجم —

الحسابات المالية التي أجريت في شهر شعبان من سنة ٥٨٥ (اكتوبر ، ١١٨٩) . فكانت جملة المبالغ ٤,٦٥٣,٠١٩ ديناراً ، خصص منها مبلغ ١,١٩٠,٩٢٣ ديناراً لأغراض معينة ، وترك ما تبقى ، أي (٣,٤٦٢,٠٩٦) على ما نظن ، للعساكر . وكان نصيب الديوان العادلي السعيد من المبلغ الثاني (وهو ١,١,٩٠,٩٢٣) ٧٢٨,٢٤٨ ديناراً ، ونصيب الامراء والاجناد الذين كانت اقطاعاتهم خارج المناطق التي عينت لها في الديوان عبرة هو ١٥٨,٢٠٣ دنانير ، ونصيب ديوان سور القاهرة والاشراف ١٣,٨٠٤ دنانير ، ونصيب العربان مبلغ ٢٣٤,٢٩٦ ديناراً ، ونصيب الكنانية ٢٥,٤١٢ ديناراً ، ونصيب القضاة والشيوخ ٧,٤٠٣ دنانير ، ونصيب « القيمارية والصالحية والاحفاد المصريين » ١٢,٥٤٠ ديناراً ، ونصيب « الغزاة والعساقلة المركزة في دمياط وتينس وغيرهم » ٧٢٥ دينارا .

على انه ينبغي لا نفترض بأن صلاح الدين كان يستطيع أن يستخدم جميع جيش مصر في حروبه الشامية . فقد اقنعته ظروف جيشه في مصر ، وحملات الصليبيين البحرية فيما بعد ، بأن الفرنج لم ييأسوا من الاستيلاء على مصر بهجوم مفاجئ عليها . ولهذا فلم يكن في الامكان اعفاء نصف العساكر المصرية من حراسة البلاد . ويبدو ان المرة الاولى التي جرى فيها صلاح الدين الجزء الاكبر من جيش مصر على الشام كانت عند حملته على الرملة سنة ١١٧٧ ، [٣٩] ويرجح ان تكون الهزيمة اللاحقة عند التل المعروف بتل الرملة قد ايدت قراره بألا يقوم بنفس المخاطرة مرة أخرى . وقد قدر عدد فرسانه خلال حملته الاولى على سورية (١١٧٥ ـ ١١٧٦) وبعد احتلال دمشق بستة آلاف ، ولما كان هذا العدد يضم عسكر الشام (راجع القسم التالي) وحرسه الخاص فيمكن تقدير الفرقة المصرية بما لا يزيد عن اربعة آلاف [٤٠] . ويذكر عماد الدين ان صلاح الدين حين خرج من مصر عند ختام سنة ٥٧٧ /

١١٨٢ « استصحب نصف العسكر وأبقى النصف الآخر بحفظ ثغور مصر »[٤١] . وسنرى فيما يأتي ان اعداد الجيوش الاسلامية في حطين تؤيد هذا الاستنتاج . وكان لهذه السياسة ميزة أخرى وذلك ان صلاح الدين استطاع بهذه الوسيلة ان يبقي في ساحة المعركة مدداً من الجند المستعد للقتال وان يعيد من انهكهم القتال للاستراحة والتجهز من جديد في مصر[٤٢] .

٢ ـ الفرق السورية والعراقية

أضاف صلاح الدين تدريجاً إلى هذه النواة المصرية لقوته العسكرية عساكر الامراء الشاميين والعراقيين . فمهمتنا التالية إذن هي تقدير قوة هذه الفرق .

دمشق : انقسمت العناصر الاقطاعية في جيش نور الدين بعد وفاته بين الشام وحلب وبعض الامارات الصغرى (حمص وحماة وحران الخ) . ويبدو ان ما لدينا من مصادر لا تذكر جملة عساكر نور الدين ، لكن يحتمل أن يكون القسم الاكبر منها (ربما الثلثان) قد انضم في الاصل إلى الملك الصالح في حلب . ووضع من بقوا في الشام تحت امرة شمس الدين بن المقدم ، قائد نور الدين ، الذي اقطع كذلك بعلبك[٤٣] . وفي أثناء عصيان ابن المقدم عصياناً مؤقتاً بسبب رغبة تورانشاه في الحصول على بعلبك لنفسه عين صلاح الدين ابن أخيه فروخ شاه أميراً على عسكر الشام ، ثم امره بالزحف بها لصد غارة الفرنج بقيادة همفري الطوروني سنة ٥٧٤ / ١١٧٨ . وان رسالة القاضي الفاضل التي يهنئ فيها بالنصر الذي أحرزه فروخ شاه عندئذ تذكر بالتحديد ان عدد العسكر كان « لا يبلغ الفاً »[٤٤] . ولما كانت

فرقة ابن المقدم نفسه تدافع دون شك عندئذ عن قلعة بعلبك ، فيمكن تقدير جملة عسكر دمشق بألف أو أكثر قليلاً .

حمص : بعد أن قام صلاح الدين بحملته الاولى على الشام اقطع حمص ابن عمه ناصر الدين محمد ، ابن شيركوه ، بالاضافة إلى اقطاع الرحبة الذي كان بيده [٤٥] . وعند وفاته عام ٥٨١ / ١١٨٦ أقر ابنه شيركوه البالغ من العمر اثنتي عشرة سنة في جميع اقطاعات نور الدين ، وعين الامير الكردي ، الحاجب بدر الدين ابراهيم الهكاري والياً على القلعة [٤٦] . ولا تورد المراجع اعداد العساكر ، ولكن عساكر شيركوه الاكبر وهو امير حمص كانوا ، كما ذكرنا آنفاً ، خمسمائة ، فيمكن اعتماد هذا العدد رقماً تقريبياً .

حماة : كان اول والٍ لصلاح الدين على حماة (١١٧٦) خاله شهاب الدين محمود [٤٧] ، وخلفه في الولاية عام ٥٧٤ / ١١٧٩ تقي الدين عمر ، ابن اخي صلاح الدين [٤٨] ، واشرك معه امير الشام السابق ابن المقدم الذي اقطع حصن بعرين وبلد كفر طاب وحصن رعبان [٤٩] ، والقائد الكردي المشهور سيف الدين المشطوب . وبعد ذلك مباشرة اضطر تقي الدين وابن المقدم إلى الزحف شمالاً لصد سلطان السلاجقة الروم عن حصن رعبان ، ونقرأ ان عساكر القائدين مجتمعة في هذه الحملة كانت الف رجل [٥٠] . ويمكننا بالتالي اعتبار الرقم ممثلاً لقوة عسكر حماة وعسكر امراء الحصون في ولاية حماة بما في ذلك شيزر [٥١] .

حلب : يرجح ، كما ذكرنا آنفاً ، ان القسم الاكبر من عسكر نور الدين انضموا إلى الملك الصالح ونصروه في دفاعه عن حلب ضد صلاح الدين . على ان صلاح الدين كان يحق له ، بموجب المعاهدة التي

تفاوض بشأنها مع الملك الصالح عام ١٧٦ ، ان يستدعي عساكر حلب لصد الاعداء من الخارج ، وكانوا بالفعل تحت امرته في حربه للارمن في قليقية عام ٥٧٦ / ١١٨٠ [٥٢] . وترتب على فصل حماة ومناطق أخرى في الجنوب ، ومناطق على الفرات [٥٣] ان نقصت موارد حلب إلى حد يبدو معه من غير المحتمل ان تكون قد استطاعت ايواء أحد غير فرقة حرس نور الدين نفسه ، أي النورية ، وقلة من عساكر من تبقى من الامراء . وليست لدينا ارقام محددة ، غير انه إذا كانت فرقة نور الدين في الاصل تبلغ ألف فارس ، كما هي الحال عادة ، فيما يظهر ، فان جملة عساكر حلب لم يكونوا يزيدون — على وجه الاحتمال — عن هذا الرقم . وبعد ان احتل صلاح الدين حلب عام ٥٧٩ / ١١٨٣ جعلها أولاً من نصيب ابنه الظاهر ، ثم لأخيه العادل في تلك السنة ذاتها ، وأخيراً اعادها سنة ٥٨٢ / ١١٨٦ لابنه الظاهر ، لكن ليست هناك اشارة إلى زيادة ملحوظة في عدد العساكر .

الموصل والجزيرة : يورد ابن الاثير في اخبار الحرب التي خاضتها الموصل ضد صلاح الدين سنة ٥٧١ / ١١٧٦ عبارة قيمة عن مقدار الجيوش . ففي هذه الحملة كان لصاحب عسكر الموصل فرسان جميع الامارات التابعة بما فيها حصن كيفا وماردين . فيقول ابن الاثير ناقضاً عبارة عماد الدين التي جاء فيها ان الجيوش قدرت بعشرين الف محارب يقول ان العدد لم يكن كذلك تماماً انما كان « على التحقيق » أقل قليلاً من ٦٥٠٠ . ويضيف إلى هذا قوله :

« فانني وقفت على جريدة العرض وترتيب العسكر للمصاف ميمنة وميسرة وقلباً وجاليشية وغير ذلك وكان المتولي ذلك والكاتب له أخي مجد الدين أبا السعادات ... ثم يا ليت شعري كم هي الموصل واعمالها إلى الفرات حتى

يكون لها وفيها عشرون الف فارس » [٥٤] .

وقام صلاح الدين خلال حملته الاولى على الجزيرة (١١٨٢/٥٧٨) بالاستيلاء على امارات حران (وصاحبها هي والرّها مظفر الدين كوكبري) وحصن كيفا وآمد (وصاحبهما نور الدين محمد بن قرا ارسلان الارتقي) وسنجار ودارا ونصيبين ودويلات أخرى صغيرة . وحولت سنجار في السنة التالية إلى عماد الدين زنكي بدلاً من حلب . وفي سنة ٥٨٠ / ١١٨٤ قبلت اربل وتوابعها ، وكانت في يد زين الدين ، أخي مظفر الدين كوكبري ، ولاية السلطان [٥٥] ، وفي سنة ٥٨١ / ١١٨٥ سلمت ماردين وميافارقين أيضاً ، واقطعت جميع ديار بكر لمملوكه حسام الدين سنقر الخلاطي [٥٦] .

وكانت جملة هذه الجيوش التابعة للولايات والتي ستكون من الآن فصاعداً تحت امرة صلاح الدين نفسه ومستقلة عن الموصل حوالي أربعة آلاف على وجه التقدير [٥٧] . وعلى هذا يكون عسكر الموصل الذي صار تحت امرة صلاح الدين بموجب معاهدة سنة ١١٨٦/٥٨١ حوالي الفي فارس .

وهذه الارقام إلى حد ما مجرد تقديرات إلا انهـا تجد ما يؤيدها في الارقام التي ترد في أخبار حروب سنة ٥٨٣ / ١١٨٧ . ففي محرم (آذار) ترك صلاح الدين ابنه الافضل ليشرف على تجميع الفرق الشمالية في رأس الماء وزحف بنفسه على رأس فرقة الحرس إلى الجنوب ليحارب هناك جنباً إلى جنب مع العسكر المصري . ويكون معه بموجب ارقامنا ألف محارب علاوة على الفرسان الاربعة آلاف الذين يكوّنون نصف الجيش المصري [٥٨] . وفي هذه الاثناء تجمع في رأس المـاء فرسان الجزيرة ومن جاء من الشرق وديار بكر وعليهم مظفر الدين كوكبري ، وعسكر حلب وعليهم بدر الدين دلدرم بن ياروق ، وعسكر

الشام وعليهم قايماز النجمي . وقامت هذه العساكر مجتمعة وصلاح الدين غائب بالغارة على البلاد حول طبرية وهزموا جماعة من الداوية في صفورية . وتقدر المراجع الغربية عدد العساكر بسبعة آلاف (٥٩) .
وأخيراً عاد صلاح الدين بعساكره من الجنوب وعرض جميع جيشه الذي كان يتألف من اثني عشر ألف فارس في عشترا قبل أن يبدأ زحفه الذي انتهى به إلى حطين (٦٠) . وعلى هذا يمكن توزيع الجيش بصورة تقريبية كما يلي : ألف من الحرس ، وأربعة آلاف من العسكر المصري ، وألف من دمشق ، وألف من حلب وشمالي سورية (وبقي هناك ألف لحماية البلاد) وخمسة آلاف من الجزيرة والموصل وديار بكر .

٣ ــ الجيوش الاحتياطية

بالاضافة إلى العساكر النظاميين من رماة خيالة ورمّاحة ، كانت جيوش صلاح الدين تضمّ أعداداً تزيد وتنقص من العساكر الاحتياطية من خيالة ورجالة .

التركمان : كان نور الدين كما لاحظنا آنفاً قد اعتمد كثيراً على الاحتياطي من التركمان فحذا صلاح الدين حذوه . فقبل الهجوم الاخير على حصن بيت الاحزان «سير إلى التركمان وقبائلها وإلى البلاد لجمع راجلها الوفاً مصرية تفرق في جموعهم وحشودهم وتطلق لهم فوائد وفودهم» . ويمضي العماد فيحدثنا كيف ان صلاح الدين امر ان توزع على التركمان كميات كبيرة من الدقيق وان يزودوا بما يحتاجونه من الضروريات (٦١) .
والحق ان التركمان الياروقية لعبوا دوراً بارزاً في الحملة الصليبية

الثالثة فقد كان وصولهم وقت تأزم الموقف وهجماتهم على امدادات جيوش الصليبيين وراء القدس سبباً رئيسياً في انسحاب ريكاردوس .

الاكراد : كانت هناك بالطبع اعداد كبيرة من الاكراد ، كالعائلة الايوبية نفسها ، مدرجة في ثبت العساكر النظاميين . ولم يكونوا داخلين في جيوش نور الدين النظامية فحسب ، بل في جيوش غيره من الامراء الزنكية والارتقية [٦٢] . على انه كان إلى جانب هؤلاء جنود اكراد عديدون ممن يتنقلون حسب أهوائهم وبخاصة ، حسبما هو متوقع ، في خدمة الامراء الايوبيين . وتشير إلى وجودهم نبذ عديدة [٦٣] ، ويشير عماد الدين إلى قبائل الاكراد في جيش نور الدين ارتق صاحب حصن كيفا [٦٤] . وفي أثناء حصار الموصل الثاني سنة ٥٨١ / ١١٨٥ سيّر صلاح الدين سيف الدين المشطوب وغيره من أمراء الاكراد إلى كردستان لاحتلال القلاع [٦٥] ، وليستخدموا ، كما يظن ، عملاء للاستعانة بهم في الحروب التي كان يعتزم القيام بها في الشام . إلا ان النزاع الطويل الكبير الذي نشب بين الاكراد والتركمان في ديار بكر والعراق عند نهاية العام نفسه [٦٦] خيب تماماً الامل في تجنيد الاكراد من هذه الولايات .

العرب : كانت العساكر النظامية تضم كذلك عدداً من الخيالة العرب أبرزهم في مراجعنا بنو منقذ أصحاب شيزر [٦٧] . وكثيراً ما يرد ذكر قبائل بدو الشام ومصر ولو ان اخبارهم ليست دائماً في صالحهم . وكانوا ، كما ذكرنا آنفاً ، أصحاب اقطاعات في مناطق معينة من الشرقية والبحيرة ، وادرج ١٣٠٠ من الجذاميين في الجيش . على ان صلاح الدين أمر في سنة ٥٧٧ / ١١٨١ بمصادرة أراضيهم في الشرقية وألزمهم بالانتقال إلى البحيرة بسبب ادمانهم على تهريب القمح إلى الفرنج [٦٨] ، وبعد ذلك بسنوات ثلاث استدعى الامر ارسال جيش

إلى البحيرة لاخماد القلاقل بين الجذاميين [٦٩] . وكان البدو في جنوبي فلسطين وشرقي الاردن مصدر ازعاج دائم . وجرد صلاح الدين حملته على الكرك عام ٥٦٨ / ١١٧٣ لاخراجهم من المنطقة والحيلولة دون مساعدتهم للفرنج بالعمل ادلاء لهم [٧٠] ، وبعد هزيمته عند التل المعروف بأرض الرملة نهبوا بقية عساكره ومتاعهم [٧١] ، على انه يذكر لبدو الشام انهم زودوا صلاح الدين بامدادات عسكرية لمهاجمة الاعداء استخدمها بنجاح في عدة مناسبات أبرزها في حروب سنة ٥٧٤ / ١١٧٩ . فكان « يسيّر قبائل العرب إلى بلد صيدا وبيروت حتى يحصد غلاّت العدو ، وما يبرح مكانه حتى يعودوا بجمالهم واحمالهم موثقة بأثقالها [٧٢] . وفي أثناء الحروب النهائية مع ريكاردوس على طريق القدس أسهم العرب بتقديمهم الخيالة وعساكر للاغارة » [٧٣] .

الاجناد : يرد هذا الاصطلاح في المصادر بمعاني ثلاثة . فاذا كان جمعاً لكلمة جندي فيطلق على أي جندي بما في ذلك الفرسان في الجيوش النظامية . ويطلق بصيغة اسم الجمع على جميع عساكر منطقة ما (وكلا الصيغتين تلائمان اسلوب السجع عند القاضي الفاضل وعماد الدين) . لكن هناك آثاراً تدل على استعمال الكلمة بشكل أكثر تخصيصاً للاشارة إلى الفرسان المحليين الذين يختلفون عن العساكر في انهم لم يكونوا من الرماة الخيالة بل من حملة السيوف والرماح [٧٤] . على انه يحتمل ان تكون القوات المحلية القديمة في هذا الوقت قد بطل استخدامها نتيجة لازدياد استخدام العساكر الاتراك والقضاء على الامارات المحلية [٧٥] . وحل محلهم بوصفهم جنداً احتياطياً في جيوش صلاح الدين المتطوعة الذين كانوا يفدون من أقاصي البلاد للجهاد . وقلما ترد في الاخبار اشارة خاصة بهم ، لكن عماد الدين يذكر وجودهم في حصن بيت الاحزان

سنة ٥٧٥ / ١١٧٩ ويقول بأن « بعض المتطوعة المجاهدين » هم الذين حرقوا الاعشاب يوم حطين [٧٦] .

الرجالة : حالت سرعة تحرك حملات الخيالة دون استخدام العساكر الرجالة في المعارك العادية ، ولا يرد ذكرهم في المراجع إلا مقترناً باعمال الحصار إما مدافعين أو مهاجمين [٧٧] . وعندما يكونون مهاجمين يوصفون **بالصناع** أو الفنيين ، ويتكرر ذكر ثلاثة أصناف منهم ، **الحجارون** الذين كانوا يقومون على المجانيق والعرادات ، **والنقابون** الذين كانوا ينقبون حفراً تحت الاسوار ، **والخراسانية** الذين كانوا يحاربون في الدبابات [٧٨] . ويرد معهم ذكر الجاندرية [٧٩] الذين كانوا كما تدل القرينة يشرفون على اعمال الحصار .

٤ ـ الاعتدة والميرة [٨٠]

كان الجيش النظامي ، كما ذكرنا آنفاً ، منقسماً إلى أطلاب عدة كل طلب منها بين سبعين ومئتي رجل عليهم أمير . وقبل القيام بالحملة كانت الدروع والاسلحة المودعة في الزردخانة توزع على العساكر ، ويصرف لهم عطاء خاص ينفقونه في أمور الحملة . وكان كل امير وعسكري يحمل معه موٴناً وعليقاً يأخذهما من عطائه من القمح أو يشتريهما على حسابه . وكانت تجلب موٴن ولوازم أخرى من السابلة الذين كانوا يبيعون ويشترون في مناطق الحروب أو يلحقون بالجيش . ويروي عماد الدين انه عندما بلغ الجيش السدير أثناء الزحف على « الرملة » سنة ٥٧٣ / ١١٧٧ نودي في العسكر بأن على كل منهم ان يتزود بما يكفيه عشرة أيام « زيادة للاستظهار ولاعواز ذلك عند توسط ديار الكفار » . ثم يقول : « فركبت إلى سوق العسكر للابتياع ، وقد أخذ السعر في الارتفاع . فقلت لغلامي : قد بدا لي ، وقد خطر

الرجوع من الخطر ببالي ، فاعرض للبيع احمالي واثقالي ، وانتهز فرصة هذا السعر الغالي »[٨١] . وعندما كان صلاح الدين على حصاره الاول للموصل سنة ٥٧٨ / ١١٨٢ « كان عسكر سنجار مدة مقامه على الموصل يواصل قطع السبيل ، ويمنع السابلة من جلب الميرة في الكثير والقليل » .[٨٢] ويقول وليم الصوري في وصفه لحصار الكرك الثاني سنة ٥٨٠ / ١١٨٤ : « ان الذين كانوا يعملون طباخين وخبازين عند الاعداء والذين كانوا يجلبون إلى السوق جميع أنواع السلع ... استمروا في عملهم بحرية وفي جو ملائم من كل وجه »[٨٣] .

وفي أثناء المعركة لم يستطع الفرسان الابتعاد عن اثقالهم (متاعهم) التي كانت تضم ميرتهم كما تضم دروعهم أيضاً . ولم تكن الدروع تلبس إلا قبيل القتال . ومن هنا كان الهجوم على حين غرة امراً غير ملائم إذ يفاجأ العسكر فعلاً وهم عزل دون سلاح[٨٤] . وكانت ترسل أحياناً جرائد ، أي حملات صغيرة بدون اثقال ، وبدون دروع ثقيلة للفرسان ، ويستخدم اصطلاح « جريدة » للعساكر المتخففة من السلاح الثقيل في معسكرات الشتاء[٨٥] .

التعليقات

(١) ابن الأثير : تاريخ الدولة الأتابكية .(R. H. C., Hist. Or., II, ii) : ٢٤٩
ويوجد مختصراً في الكامل (نشره تورنبرج) ، ١١ — : ٢٢٢ — ٢٢٣ .

(٢) اقرأ عن التركمان الياروقية وعلاقاتهم بنور الدين كتاب :
C. Cahen, La Syrie du Nord (Paris, 1940) p. 378

(٣) ابن ابي طيء في ابن شامة (القاهرة ، ١٢٨٧ هـ) ١ : ١٧٣ يورد في روايته عدد الأسدية هذا ، والاسدية هم فرقة نور الدين الخاصة في مصر .

(٤) الاتابكة : ٢٥٣ (الكامل ، ١١ : ٢٢٤) . جاء في الاتابكة : ٢٤٩ (قارن بالكامل ١١ : ٢٢٢) ان العاضد كان قد وعده بتخويله القيام بهذا العمل قبل ان جرد حملته على مصر .

(٥) ابن ابي طيء في ابي شامة ١ : ١٧٢ آخر الصفحة .

(٦) المصدر ذاته : ١٧٣ . عماد الدين في المصدر ذاته : ١٧٨ (قارن بالكامل ، ١١ : ٢٢٩) . لم يكن مع صلاح الدين من العساكر الرجالة من يرد ذكرهم خلال هذا الدور المبكر إلا نقابة الحلبية (راجع هامش ٧٧ فيما يلي) الذين استخدموا في الهجوم على غزة سنة ١١٧٠ : كتاب (رسالة) القاضي الفاضل في ابي شامة ، ١ : ١٩٣ .

(٧) عماد الدين في ابي شامة ١ : ١٧٨ . ويضيف ابن الأثير (الكامل ١١ : ٢٢٧) قوله : « وأهله » . وكان هذا التحويل (الذي يبدو انه اقترن بكثير من الفوضى وانتزع الاقطاعات بالقوة راجع ابن ابي طيء في ابي شامة ١ : ١٩٧ ، ٢٨ وكذلك ٢٠٠ ، ١٠ ، وعماد الدين في المصدر ذاته ، ٢١٩ ، ٢٤) احد المظالم التي اشتكى منها الامراء المصريون عند الثورة في سنة ٥٦٩ / ١١٧٤ : ابن ابي طيء في ابي شامة ١ : ٢٢٠ ، ٨ . وورد في بستان الجامع نشرة **(Cahen, in B. E. O. VII-VIII, p. 138).**
وانه غرق في تلك السنة عسكر المصريين في بحيرة الأشنوع وهلك أكثرها وكانت آخر سعادتهم .

(٨) ابن ابي طيء في ابي شامة ١ : ٢١٧ . والعبارة الاخيرة هي «خارجاً عمن سيره من حلقته»

وهي مدعاة للشك في أمر صاحب الحلقة أهو صلاح الدين أم تورانشاه . ويبدو ان هذه هي المرة الاولى التي يستخدم فيها هذا الاصطلاح .

(٩) تقررت عوائد الديوان الخاص السلطاني سنة ٥٨٨ / ١١٩٢ (أي عند نهاية حكم صلاح الدين) بمبلغ ٤٤,٣٥٤ ديناراً : المقريزي ، السلوك ١ : ١١ .

(١٠) ابن ابي طيّ في ابي شامة ١ : ١٨٤.وكان مبلغ اقطاع البحيرة ٤٠٠,٠٠٠ دينار (السلوك، ١ : ٩١ ، هامش ٣) .

(١١) ابن ابي طيّ في ابي شامة ١ : ١٨٤ ، ١٩٢ . ويقول المقريزي (السلوك ، الاشارة السابقة) ان مبلغ بوش وتوابعها كان ٧٠,٠٠٠ دينار وان مبلغ سمنود وتوابعها بلغ ٦٠,٠٠٠ دينار .

(١٢) السلوك ، ١ : ٨٤ ، يقول المقريزي : « تقررت حوالتهم في النفقة عليهم على كورة البحيرة » . ويذكر صاحب البستان انهم استخدموا فوراً في الحملات على برقة والمغرب (ص ١٣٩ وما بعدها) ، وربما عوضاً عن اقطاعهم البلاد .

(١٣) الاتابكة : ٣٠٨ .

(١٤) كانت شروط ولاية ابن المقدم على دمشق عام ٥٧٨ / ١١٨٢ تلزمه بعرض « العسكر والزامهم باعادة اجنادهم وعدة رجالهم » . راجع عماد الدين : البرق الشامي ، ٥ ، الورقة ٤٧ أ .

(١٥) يبدو من شروط الولاية ذاتها ان الاقطاع أو الجامكية قد يقتسمها الامراء ومماليكهم ، لأن الوالي ملزم الامراء من « التحيف على رجالهم في القرار والاقطاع » (المصدر ذاته ، الورقة ٤٧ ب) وقارن ابن مماتي ، قوانين الدواوين (١٩٤٣) ، ٣٥٦ : ١ ، ٢ وقارن ابن الأثير ١١ : ٣٥٠ حيث يعرف العساكر النظاميين بأنهم « من له الاقطاع الجامكية » .

(١٦) ابن ابي طيّ في ابي شامة ١ : ٢١٩ حيث يقول : « فأراه جرائد الاجناد بمبالغ اقطاعهم وتعيين جامكيتهم وراتب نفقاتهم » . قارن بابن مماتي ، ص ٣٥٤ ، ٣٥٥ حيث يقدر الجامكية السنوية العادية بالف دينار ، وقارن كذلك بالفقرات الواردة في الهامش الأول حيث يقول ابن الاثير « من جامكيته » بدلا من عبارة « من القرار الذي له » . وعندما يذكر المقريزي (السلوك ١ : ٦٥) بأن صلاح الدين بعد معركة تل الرملة « قطع أخباز جماعة من الاكراد » يحتمل ان يكون الخبز هنا هو « العطاء » لا الاقطاع كما جرت العادة عند المماليك . قارن هذا أيضاً بابن ابي طيّ ، في ابي شامة ، ١ : ١٩٦ / ١ : ١٩ .

(١٧) يقول ابن ابي طيّ في ابي شامة ١ : ٢٠٩ : « انفذ معه جماعة من الاكراد البطالين » وبذل صلاح الدين في أثناء حصار عكا جهوداً لتجنيد عددمن البطالين واعداً بمنحهم عطاء ونفقات : عماد الدين ، الفتح : ٣١٣ — ٣١٤ .

(١٨) ابن ابي طيّ في ابي شامة ٢ : ٥٣ . ويقول المقريزي (السلوك١ : ٨٢) : « رحل الملك المظفر تقي الدين من الكرك إلى مصر ... وارتجع عن العادل اقطاعه بمصر ، وهو سبعمائة الف دينار في كل سنة » . ويضيف إلى هذا قوله في احد الهوامش (ص ٩١ ، هامش ٣) : « كان اقطاع المظفر تقي الدين عمر البحيرة جميعها ، وهي باربعمائة الف دينار ، والفيوم بثلثمائة الف دينار ، وقاي وقايات وبوش وهي بسبعين الف دينار » ونرى من هـذا انه يستخدم كلمة اقطاع بمعنى خاصة . ويفعل الشيء نفسه في الخطط ١ : ٨٧ ، حيث يذكر ان عوائد الديوان العادلي كانت سنة ٥٨٥ / ١١٨٩ تبلغ ٧٢٨,٢٤٨ ديناراً .

(١٩) ابن مماتي : ٣٦٦ .

(٢٠) المصدر ذاته : ٢٣٢ — ٢٣٣ .

(٢١) المصدر ذاته : ٢٥٨ — ٢٧٦ .

(٢٢) من كتاب القاضي الفاضل يقتبس منه ابو شامة ١ : ٢٢١ . ويقول ابو شامة الشيء نفسه عن عساكر نور الدين عند قيام حملة الفرنج الثالثة على مصر . يقول : « وعسكر الشام متفرقون كل منهم في بلده حافظ لما في يده » (١ : ٥٤) .

(٢٣) ابن الأثير ، الكامل ١١ : ٢٧٢ . وفي خريف سنة ١١٧٥ أرجع صلاح الدين العساكر المصرية إلى بلادها على ان يعودوا متى جمعوا حاصلات اقطاعاتهم (اذا استغلوها) . عماد الدين ، في ابي شامة ١ : ٢٥٢ .

(٢٤) ابن مماتي : ٣٦٩ .

(٢٥) كان الكنانية هم الامراء وأصحاب الاقطاعات من قبيلة كنانة ، وكانوا قد هاجروا من جنوبي فلسطين بعد سقوط عسقلان سنة ١١٥٣ ، وسمح الوزير طلائع بن رزيك باستيطانهم في دمياط وما جاورها (القلقشندي ١ : ٣٥٠) . وفي وقعة تل الرملة كان القاضي الفاضل مصحوباً « بالكنانية والادلاء » (البرق ٣ : الورقة ١٥ ب ، قارن هذا بما جاء في ابي شامة ١ : ٢٧٣ — ٣٠) . وكان عرب كنانة كما هو واضح يعرفون مناطق التخوم . راجع كذلك المقريزي ، الخطط ١ : ٨٧ والسلوك ١ : ٧٥ . وراجع بشأن الكنانية في دمياط خلال القرن التالي الخطط(نشر فيت)٤ ، ٢ ، ص٦١ . وفي بعض الفقرات يشتبه الانسان في انها كتابية ، راجع بصدد هذا **Gaudefroy-Demombynes, La Syrie à l'époque des Mamelouks** (1923) p. xxxiii, n. 5:

يقول ديمومبين أن « بعض المماليك كان يجري تدريبهم لادخالهم في خدمة السلطان» . وراجع كذلك **D. Ayalon in J. A. O. S. vol. 69, No. 3** (1949), p. 141, No. 36.

(٢٦) يبدو من السجل الذي يقتبس منه صاحب الخطط ١ : ٨٧ ان العساقلة كانوا معينين لحراسة دمياط وتنيس .

(٢٧) يقول المقريزي في السلوك ١ : ٤٥ انه في سنة ٥٦٧ / ١١٧٢ رفع صلاح الدين دينار الاسطول فجعله بنصف وربع دينار بعد ان كان بنصف وثمن (أي خمسة اثمان) دينار ، ولهذا يبدو انه يشك فيما إذا كان الغزاة في هــذه الفقرة تحمل المعنى العادي وهو رجـال البحرية . وقد يتقرر المعنى الدقيق بكلمة قواد التي ترد معها . ولم استطع تحديد مدلول هذه الكلمة .

(٢٨) لست متأكداً من المعنى المضبوط لبعض العبارات الواردة في هذه الفقرة .

(٢٩) الخطط ١ : ٨٦ . وترد القطعة الثانية مختصرة في السلوك ١ : ٧٥ .

(٣٠) راجع الملاحظة التي يوردها
Quatremère, **Histoire des Sultans Mamlouks, I. 1, 34-5; ii, 271-2,**
حيث يقول كاترمير بأن كلمة « غز » تعني الاكراد .

(٣١) يعرف المقريزي الطواشي في هذه القرينة بأنه « من رزقه من سبعمائة إلى الف إلى مائة وعشرين (ديناراً) (ويجب ان تكون ١٢٠٠) وما بين ذلك ، وله برك من عشرة رؤوس إلى ما دونهـا مـا بين فرس وبرذون وبغل وجمل وله غـلام يحمل سلاحه » . ومهما يكن أصل الكلمة فانهـا ، هنا على الاقل ، لا تعني (كما ذكر كاترمير ، المصدر السـابق ١ / ٢ : ١٣٢) « الخصي » . ويضع بولياك (**Feudalism, p. 3, n. 4**) الطواشية على قدم المساواة مع مماليك الامراء ، قارن بابن مماتي : ٣٥٦ : ١ ، ٢ . على انه يتضح من هذه الفقرة بأن كلمة طواشي في هذه الفترة كانت تدل على العسكري الذي ينتمي إلى الطبقة الاعلى من طبقتي العسكر النظامي ، اما الطبقة الادنى فكانت تعرف بالقراغلامية (انظر الهامش التالي) . ويؤيد هذا الوصف المشهور لدى وليم الصوري لجيش صلاح الدين في حملة عام ١١٧٧ (xxii, cap. 23 [trans. New York, 1943] ii, 430-1)
ويقول فيه : « وكان من بين هؤلاء ثمانية آلاف يدعونهم بلغتهم الطواشية والبـاقون هم ثمانية عشر أيضاً يدعونهم قراغلامية » . ويشير المترجمون إلى التفسير غير الموفق الذي أورده نولدكه للاصطلاح في (Roehricht, G. K. J., 377, n. 1.)
ويدخل وليم الصوري في الجملة ذاتها حرس صلاح الدين («الف من أشجع الفرسان ») في الطواشية . والواقع ان صلاح الدين يخاطب بكلمتي « يا طواشي » سنقر الخلاطي المشهور (ويقول عنه عماد الدين في أبي شامة ، ٢ : ١٤٩ / ٥ : « أخص مماليك السلطان واخلصهم وقد قدمه على مماليكه ») ، ابن تغري بردي ، النجوم : ٦ (القاهرة، ١٩٣٦)ص١٢ (١ ، ٤) .

(٣٢) ان كلمة قراغلام لا يمكن ان تعني « العبد الاسود » بالمعنى الحرفي . فوليم الصوري يصف (راجع هامش ٣١) القراغلامية بانهم « عساكر نظاميون » ، ولو كانوا سودانيين لذكر ذلك بالتأكيد . ولهذا فان تفسير س. لين بول الذي يرد في كتابه (صلاح الدين ، ص ١٥٤) ويقول فيه : « لا ريب في ان الرجالة المصريين القدماء المدججين بالسلاح كانوا من السودان »

ينطوي على خطأ مزدوج .فهذا الاصطلاح ، الذي يبدو ان استعماله بطل أيام الايوبيين كان يطلق،فيما يظهر ،أما على مماليك من درجة دنيا أو ، كما تستدل من الاعداد المذكورة هنا، على خيالة من غير المماليك . فقد كان الفرق المصرية السابقة ، كما سنرى فيما يلي ، سجل مستقل . وعلى أي حال فيجب الا يخلط بين كلمة قراغلام والاصطلاح المغولي قراغول
(V. Dozy, Supplement, s. v.)

(٣٣) عماد الدين في أبي شامة ١ : ٢٠٦ .

(٣٤) وفي السنة ذاتها تشتت أكثر من بقي من الجيش الفاطمي على اثر فشل المؤامرة (راجع القاضي الفاضل في ابي شامة ١ : ٢٢١ ، ٢٨ – ٢٩) هذا مع اننا سنرى فيما يلي ان بعض هذه الفرق ادمجت في جيوش صلاح الدين أو اعيدت ثانية اليها .

(٣٥) المقريزي ، السلوك ١ : ٦٥ .

(٣٦) المقريزي ، الخطط ١ : ٨٦ وتوجد رواية أقصر في السلوك ١ : ٧٥ .

(٣٧) « المحلولين من الاجناد الموسومين (اقرأ : المرسومين) بالحوالة على العشر » .

(٣٨) يذكر نص الخطط هنا « الكاتبين » ، راجع هامش ٢٥ فيما سبق . قدر القاضي الفاضل (في كتاب أرسله لصلاح الدين) عوائد الكنانية من الاقطاعات والعطاء بمبلغ يزيد على٢٠٠،٠٠٠ دينار أو ربما ٣٠٠،٠٠٠ دينار . ابو شامة ، عيون (المتحف البريطاني ١٥٣٧ ، الورقة ١٤٦) .

(٣٩) يمكن استخلاص هذا من عبارات وليم الصوري (راجع هامش ٣١ فيما سبق)مع ان في عدد القراغلامية – على الاقل – مبالغة . لكن صلاح الدين استطاع بعد ذلك بثلاثة شهور فقط ان يزحف على الشام على رأس عساكر جديدة .

(٤٠) ابن الأثير ١١ : ٢٨٤ . يقول عماد الدين (في ابي شامة ١ : ٢٤٨) بأن العساكر المصرية كانت تتألف من عشرة من المقدمين منهم فرخشاه وأخوه تقي الدين .

(٤١) ابو شامة ٢ : ٢٧ ذيل الصفحة .

(٤٢) ويبدو ان اول مرة كانت عام ١١٧٩ ، راجع عماد الدين في ابي شامة ٢ : ٦ ، ٢٨ / ٨ ، ٢٤ .

(٤٣) « وكان السلطان ... انعم بها عليه (اي ابن المقدم) ورد أمورها اليه، فأقام بها مستقراً ولأخلاف أعمالها مستدراً » . عماد الدين في ابي شامة ٢ : ٢ .

(٤٤) يقول عماد الدين في البرق ، ٣ ، الورقة ١١٧ أ :«وهو في عدة من عسكرنا المنصوري لا يبلغ ألفاً » . ويشير في الكتاب نفسه (الورقة ١١٧ ب) إلى العساكر بأنها « مماليكنا الترك » . وكانت التعليمات التي صدرت لهم تقضي بتتبع الفرنج ومواصلة صلاح الدين باخبارهم، وصلاح الدين يجهز العساكر لامدادهم . (ونحن نجمع عليهم من الاطراف الاجناد الانجاد).

(٤٥) عماد الدين في ابي شامة ١ : ٢٥٠ ذيل الصفحة .

(٤٦) المصدر ذاته ٢ : ٦٩ .

(٤٧) المصدر ذاته ١ : ٢٥٠ ذيل الصفحة . توفي هو (شهاب الدين) وابنه تكش ، ابن خـال صلاح الدين في جمادي الثانية سنة ٥٧٣ ، المصدر ذاته ، ١ : ٢٧٥ .

(٤٨) المصدر ذاته ٢ : ٨ .

(٤٩) المصدر ذاته ٢ : ٥ ، ٩ .

(٥٠) نجد اوضح اشارة في البرق ٣ : الورقة ١٣٨ أ : « وهما في الفين » .

(٥١) يقول صاحب البرق ٣ : الورقة ١٢٢ أ : « وصاحب شيزر بعسكره محتاط في موارده ومصادره » . ويضيف عماد الدين إلى هذا قوله : « وامرهم بالاستكثار من الرجال » وذلك على مـا يظهر بتجنيد التركمان الذين يشير اليهم في عبارته التالية .

(٥٢) بهاء الدين (نشره شولتنز) ٤٧ ، قارن بهذا عماد الدين في ابي شامة ١ : ٢٦١ وابن الاثير ١١ : ٢٨٦ .

(٥٣) سقطت بزاعة بعد الهزيمة الثانية التي لحقت بعساكر الموصل سنة ٥٧١ : ١١٧٦ واقطعت لعز الدين خشترين الكردي : راجع ابن ابي طيّ في ابي شامة ١ : ٢٥٦ . وقد أبلى خشترين بلاء حسناً في موقعة مرج عيون (عام٥٧٥ / ١١٧٩)،وأسر باليان الاصغر (ابن بارزان) راجع عماد الدين ، البرق ، ٣ ، الورقة ١٢١ أ .

(٥٤) ١١ : ٢٨٤ .

(٥٥) يذكر عماد الدين شروط الولاية في ابي شامة ٢ : ٦٠ .

(٥٦) عماد الدين في ابي شامة ٢ : ٦٤ .

(٥٧) يمكننا هنا ان نذكر بأن عبارة ابن شداد بشأن عوائد حران سنة ٦٤٠ / ١٢٤٢ تشمل (ويقتبسها C. Cahen, in R. E. I. VIII,III) مؤن الف خيـال . لكن لما كان مجموع العوائد السنوية نحواً من مليوني درهم ، فلا بد ان العسكر كانوا أقل من الف — وربما ٣٠٠ أو ٤٠٠ في الاكثر . وكانت عدة عسكر البيرة عام ٥٦٥ / ١١٧٠ الفي خيال : راجع ابن الأثير ١١ : ٢٣٢ .

(٥٨) راجع في المتن بما ختم بالتعليقة رقم ٤٠ ، فيما تقدم .

(٥٩) **Ergoul 146 (some mss. read 6,000); Libellus, quoted by S. Lane-Poole, Saladin, p. 201 foot.**

بشأن تأليف السدية المغارة قارن بعماد الدين ، الفتح : ١٤ ، وبأبي شامة ٢ : ٧٥ .

(٦٠) عماد الدين في ابي شامة ٢ : ٧٦ ، قارن بابن الأثير ١١ : ٣٥٠ .

(٦١) البرق ٣ ، الورقة ١٣٩ ب . وفي أثناء المجـاعة التي حدثت في السنة السابقة وهي ٥٧٣ / ١١٧٨ كتب القاضي الفاضل إلى صلاح الدين ينصحه بألا يستدعي العساكر وان يعرض عن « حشد جميع الكتائب واستدعاء امـداد الاجناد » . وأفهم من هذه العبـارة الاخيرة ما يأتي : « وجمع العساكر من التركمان الخيالة واستدعاء الامداد من الجيوش المحلية » .

(٦٢) بهاء الدين (نشره شولتنز) ٢٢٩ ، ٢٣٠ .

(٦٣) راجع الهامشين ١٦ ، ٣٥ فيما سبق .
(٦٤) يقول صاحب البرق ٥ الورقة ١٤ أ : «ومن جنده قبائل الكرد » . ويضيف قائلا : « والاكراد أكدر الورد » وهي عبارة توحي بقلة النظام.وربما كانوا قد استخدموا بنفس الطريقة التي استخدمت بها قبائل التركمان .
(٦٥) عماد الدين في ابي شامة ٢ : ٦٢ .
(٦٦) Michel le Syrien, tr. Chabot III, 400-2;
وبهاء الدين : ٦٣ ، وابن الاثير ١١ : ٣٤٢ .
(٦٧) أبلى اثنان من أفراد هذه الاسرة ، وهما شمس الدولة المبارك بن كامل وأخوه حطان (ويرد الاسمان على هذه الصورة في مخطوطة البرق) بلاء حسناً في صفوف العساكر الايوبية في اليمن. ابو شامة ١ : ٢٦٠ ، ٢ : ٢٥ — ٢٦ . راجع أيضاً هامش ٥١ فيما سبق .
(٦٨) المقريزي ، السلوك ١ : ٧١ . ويبدو من ملاحظة أخرى وردت في(المصدر ذاته : ٧٤) انه كان لهم اسطول للقرصنة في بحيرة المنزلة حاول صلاح الدين القضاء عليه إلا انه أخفق .
(٦٩) المصدر ذاته : ٨٧ .
(٧٠) عماد الدين في ابي شامة ١ : ٢٠٦ . ويؤيده وليم الصوري xx. 28 (tr. ii, 390). وجاء في التعليما التي صدرت لوالي دمشق (البرق ٥ الورقة ٤٧ ب) امر يقول : « ومن يترك من لعرب في بلد الفرنج فله إنهاض العسكر اليه وشن الغارة عليه حتى ينتظموا في سلك الطاعة رغبة ورهبة ».
(٧١) وليم الصوري xxi. 24 (tr. ii, 433). ويورد صاحب البرق ، ٣ الورقة ٧٠ أ ، ملاحظة شديدة للقاضي الفاضل يقول فيها « العرب كالحنظل كلما زيد سقياً بالماء الحلو افرطت مرارة ثمرته وغرت نضارة خضرته . »
(٧٢) عماد الدين في ابي شامة ٢ : ٨ (البرق ، ٣ الورقة ١٢٤ أ) ، قارن بوليم الصوري xxi, 28 (tr. ii, 440, 441). كان والي دمشق « محكم في جميع قبائل العرب وعشائرهم... وهو يتولاهم ويجريهم على معتادهم في رسمهم ومعيشتهم وعدادهم » . (في المخطوطة : واعدادهم) . بشأن عداد راجع
(Quatremère, **Sultans Mamlouks, I, 1, 189**)
البرق ، ٥ الورقة ٤٧ أ ب .
(٧٣) بهاء الدين : ٢١٥ ، ٢٢٩ ، ٢٣١ . ويجري تمييزهم في الفقرة الثانية تمييزاً بارزاً بأنهم « عرب الاسلام » .
(٧٤) راجع مقدمة تاريخ دمشق ص ٣٦ — ٣٧ ، وهامش ٦١ فيما سبق . ويستخدم المقريزي (السلوك ١ : ٦٩) الكلمة بهذا المعنى أيضاً في نصه الذي يورد فيه الجملة التالية : « كتب إلى التركمان واجناد البلاد » حيث ترد كلمة « اجناد » بدل « رجال » التي يوردها عماد الدين .

ويرد في وصف المحاولة الثانية لاغتيال صلاح الدين خلال حصاره لعزاز سنة ٥٧١ / ١١٧٦ بأن الحشيشية كانوا « في زي الاجناد » (ولا يستخدم الكاتب هنا السجع) اي بين المقاتلة الذين كانوا يقومون على أدوات الحصار (عماد الدين في ابي شامة ١ : ٢٥٨ / ٤. ويقول ابن ابي طيء في المصدر ذاته ١ : ٢١ « جاءوا بزي الاجناد ودخلوا بين المقاتلة » . وبما هو بعيد الاحتمال ، كما يبدو ، ان يكونوا قد دخلوا بوصفهم عساكر . ويميز ابن ابي طيء كذلك في وصفه لحملة قراقوش على برقه (ابو شامة ١ : ٢٦٠ عند منتصف الصفحة) بين اجناد تقي الدين ومماليكه ، فالراجح ان الاجناد كانوا من الاكراد والعرب .

(٧٥) على انه حتى وقت حصار عكا كانت تصحب فرق حمص وشيزر « جموع من الاجناد والاعيان وحشود من العرب والتركمان » عماد الدين ، الفتح : ٢٤١ / ٢–٣ .

(٧٦) ابو شامة ٢ : ٢ (من البرق ، ٣ الورقة ١٤٣ ب) : يقول : « الغزاة المتطوعة » ويقول ص ٧٦ : « بدو متطوعة المجاهدين » .

(٧٧) كان رجالة حلب خاصة نقابة وهم مشهورون بذلك ، راجع هامش ٦ فيما سبق . واستخدم ريكاردوس كذلك نقابة من حلب أثناء حصار الداروم : راجع بهاء الدين : ٢٢٧ . وكان العادل ملزماً بموجب تقليده ولاية حلب سنة ١١٨٣ (البرق ٥ ، الورقة ١٢٤ أ ، ١٢٦ أ) ان يجهز عدداً من الرجالة ، وفي سنة ١١٨٧ كان عسكر حلب في الواقع مصحوبين بعساكر للحصار (الفتح : ٧٥) . ويذكر صاحب الفتح كذلك طائفة من الجساسين جاءت من الموصل (الفتح : ٤١٣) .

(٧٨) ورد في البرق ٣ ، الورقة ١٤٢ أ : « جمع اليه الصناع النقابين والحجارين وجمل الخراسانية وراء الجفاتي جارين ولاثقالها جارين » . وهناك أوصاف أكمل لاعمال الحصار في آمد يوردها البرق ٥ الورقة ٥٤ أ – ٥٥ أ ، وفي صور يوردها صاحب الفتح : ٧٥ وما بعدها .

(٧٩) ورد في البرق ٣ ، الورقة ١٤٣ أ : « حضر الجاندرية والصناع » . وشبيه بهذا ما فعله صلاح الدين عند الهجوم على طبرية قبل معركة حطين فقد استدعى « الجاندرية والنقابين والخراسانية والحجارين » راجع عماد الدين في ابي شامة ٢ : ٧٦ .

(٨٠) هناك وصف كامل للأسلحة ومدفعية الحصار أيام صلاح الدين في :

C. Cahen, «Un Traité d'armurerie composé pour Saladin», in **Bull. d'Etudes Orientales, T. XII (Beirut, 1948) pp. 108-163.**

(٨١) ابو شامة ١ : ٢٧١ ، اختصرها عن البرق ٣ ، الورقة ٨ ب .

(٨٢) البرق ٥ ، الورقة ٢٣ ب . يطلق القاضي الفاضل على قافلة المؤن وعلف الدواب في كتاب

يذكره ابو شامة ٢ : ٢٨ — ٢٩ « اطلاب الميرة » وهي تحت امرة امير ذي رتبة عالية ، قارن كذلك بابن جبير (G. M. S., V) ص ٢٩٩ / ١ .

(٨٣) xxii. 30 (trans. ii, 503).

(٨٤) تنسب كسرة صلاح الدين في تل الرملة في كتاب للقاضي الفاضل بالدرجة الأولى إلى تفسرق العساكر فيقول : « وخلو من الاسلحة التي احتاجت في لباسها إلى لحاق اثقالها ». (البرق ٣، الورقة ١٧ أ) .

(٨٥) ابن الاثير ١١ : ٣٢٢ ، سطر ٧ . ومن الامثلة على الاستعمال السابق : حملة على بيروت في ٥٧٨ / ١١٨٢ ، عماد الدين في ابي شامة ٢ : ٢٩ ، سطر ١ ، ٢٥ ، والزحف على الكرك سنة ٥٨٣ / ١١٨٧ ، ابن الأثير ١١ : ٣٤٩ (والترجمة في Recueil, Hist. Or., I, 678, غير صحيحة) قارن كذلك ب Dozy, Supplément aux dictionnaires arabes, s. v.

الفصل السادس

مآثر صلاح الدين

إذا شاء دارس ان ينفذ إلى ما وراء الظاهر من تاريخ شخص تقوم شهرته على بعض المآثر الحربية ، فعليه ، حسب النزعة الحديثة ، ان يعمد إلى تحليل الظروف المعقدة الّتي تكتنف اعمال ذلك الشخص ، مع الالماع الصريح في بعض الاحيان إلى ان الفرد أحرى بأن يكون ابن ظروفه لا خالقها ، أو بعبارة أدق ، ان مآثره ينبغي ان تفسر على ضوء التلاؤم المنسجم بين عبقريته وبين الظروف التي تحيط بها . ولا نزاع في ان هذا صحيح بوجه عام . إلا ان التاريخ ، وبخاصة تاريخ الشرق الادنى ، حافل بالملوك الفاتحين الذين لا يبدو انهم يدينون لظروفهم بشيء سوى ان خصومهم ضعفاء وان لديهم هم أنفسهم جيوشاً قوية . فهل كان صلاح الدين واحداً من هؤلاء ، أو أنّ في سيرته عناصر اخلاقية معنوية متميزة تخلع على انتصاراته الاولى وجهاده اللاحق ضد الحملة الصليبية الثالثة صفة متفردة ؟ وليس مما يكفي للاجابة بالايجاب على الشق الثاني من السؤال ان يقال : إن صلاح الدين حارب الصليبيين في سبيل الاسلام ،

بل ربما لم يكن لهـذه الحقيقة أية صلة بالموضوع . ولنضع المسألة وضعاً أدقّ ، فنقول : هل كان صلاح الدين واحداً من اولئك القادة المحظوظين ممن لا يقف في طريقهم حاجز ، ولا يحفزهم إلا الطموح الشخصي وشهوة الفتح ولا يفعلون شيئاً سوى استغلال الشعارات والعواطف الدينية في سبيل تحقيق أهدافهم ؟

وعلى هذا النحو نرى ان هذه المسألة تشمل حكماً يتناول أموراً داخلية تتصل بالشخصية والدوافع . ويندر ان يمدنا التاريخ الوسيط – في الواقع – بمواد موثقة يمكن ان نستخلص منها استنتاجات حول الدوافع لدى اعلام من التاريخ ، تصمد للنقد التاريخي الصارم . واذن فمن الضروري قبل أن ندخل في البحث اطلاقاً ان نتأكد من أن بعض مراجعنا ، على الاقل ، هي من النوع الذي يتراءى فيه امكان الوصول إلى الجواب . ومن حسن الحظ ان تكون لدينا خمسة مراجع عربية ، بعضها كامل وبعضها ناقص ، تتناول حياة صلاح الدين ومآثره ، هذا علاوة على ما ورد في كتب الرحالة وغيرهم ، من اشارات عابرة . وأحد هـذه المراجع ، وهو تاريخ ابن ابي طيء ، قد وصلتنا منه نتف وشذرات متفرقة . ومؤلفه – ابن ابي طيء – شيعي حلبي ولذا فقد نحسب ان نظرتـه ستجيء معـادية لصلاح الدين (مثلما كان موقفـه من نور الدين) ، لكن المقتبسات التي أوردها المؤرخون الآخرون من كتـابه تـدل على انه كان ميالاً اليه .

ومن المراجع الاربعة الباقية هناك ثلاثة أخرى الفها مؤلفون مشارقة ليس فيهم واحـد شامي . وأشهرهم ابن الاثير المؤرخ الموصلي ، وهو من اسرة من ذوي الاقطاعات كانت ذات صلات وثيقة بآل زنكي اتابكة الموصل ، وقد كتب في تخليد هذه الاسرة كتابه تاريخ اتابكة الموصل . فاذا تصدى لصلاح الدين صوّر باعتدال عداء آل زنكي له في البداية ، ثم ما واجهوه به من اعجاب مشوب وولاء متكلف . وإذا

استثنيت هـذه الناحية السيكولوجية لم تعد كتاب ابن الاثير مرجعاً مباشراً . ذلك انه استقى كل مروياته عن صلاح الدين ، أو جلّها ، من كتب العماد الاصفهاني ، كاتب صلاح الدين ، واعاد كتابتها فحرّف بعضها عرَضاً ، ومزج ببعضها بعضاً من تصوراته [١] . غير ان المصنّف الذي يجمع تاريخاً عاماً لا يستطاع الاعتماد عليه ، وان كان معاصراً ، وان تجاهلنا ميوله الشخصية ، في الاجابة عن مسائل تتعلق بالشخصية والدوافع الداخلية ، ولو لم يتوفر لدينا إلا تاريخا ابن ابي طيء وابن الاثير لما حصلنا منهما على وسائل نستكشف بها الصفة الحقيقية لمآثر صلاح الدين .

وثالث مصادرنا هو سيرة صلاح الدين لبهاء الدين بن شداد قاضي عسكر صلاح الدين ، وهو موصلي أيضاً ؛ وقد نالت هذه السيرة من الشهرة ما ناله كتابا ابن الاثير وابن ابي طيء . أصبح بهاء الدين منذ عام ١١٨٨ صديقاً حميماً لصلاح الدين وموضعاً لثقته ، فكتب سيرته باسلوب سهل لا التواء فيه وصور فيها شخصية صلاح الدين الانسان تصويراً يعزّ ان يبلغه أي مصنف تاريخي عام . وربما جاز لنا ان نقول ان بهاء الدين لا يمحص اخباره ، غير انه لم يكن مأخوذاً بعبادة الابطال وإنما كان اعجابه اعجاب صديق نزيه قويم الطريقة لا يكتم صديقَهُ شيئاً دونه ، ولا ريب في ان بهاء الدين لم يعمد إلى اخفاء أي حقيقة أو تحريفها ؛ وهو يقص سيرة صلاح الدين خلال السنوات الخمس الاخيرة من حياته . ووجود مثل هذا المرجع عن تاريخ أي امير من امراء العصور الوسطى أمر نادر في الواقع . إلا ان الصورة التي يقدمها المؤلف لنا هي صورة صلاح الدين في أوج انتصاراته وفي صراعه المستميت ضد الحملة الصليبية الثالثة ، ولهذا فان السيرة تمدنا بقسط يسير من الشواهد المباشرة على الكفاح الشاق الطويل الذي بذله صلاح الدين وهو يشيد صرح سلطانه .

ومن التوفيق السعيد ان يكون مرجعنا الرابع موثوقاً كسيرة ابن شداد وقد ألّفه مؤلفه وهو شاهد عيان أيضاً ، وتناول فيه (في نصه الاصلي أو في مختصرات موثوق بهـا منه) جميع فترة النشاط العملي في حياة صلاح الدين . ذلك المرجع هو مؤلفات الكاتب عماد الدين الاصفهاني . وهو ينتمي إلى طبقة من الموظفين المدنيين الذين تدربوا في المدارس ، وكانت يومئذ محدثة النشأة ، وانتمى أول أمره إلى خدمـة السلاطين السلاجقة والخلفاء في العراق ، ثم أحرز منصباً عالياً بدمشق في خدمة نور الدين وصار أخيراً كاتباً لصلاح الدين نفسه سنة ١١٧٥ . وقد كتب مجلداً تحدث فيه عن تاريخ الحملات بين سنتي ١١٨٧ — ١١٨٨ وعن الحملة الصليبية الثالثة وسماه « الفيسح القسي في الفتح القدسي » [٢] وإلى جانب ذلك وضع مؤلفاً كبيراً يقع في سبعة مجلدات سماه « البرق الشامي » ، وأتى فيه على أعمـاله وهو في خدمة نور الدين ثم في خدمة صلاح الدين . ولم يصلنـا من هـذا المؤلف سوى مجلدين ، لكن ابا شامة الدمشقي (توفي ١٢٦٧) لخّصه كله تلخيصاً مستوفى .

كان عماد الدين من أشهر كتّاب ذلك العصر ، وقـد اعتمد في كتبه الاسلوب المسجوع المنمق المزخرف الذي آثرته طائفـة الكتّاب غير انه على احتفاله الشديد بابراز براعته في استخدام الكلمات ، تجيء رواياته الواقعية عن الاحداث دائماً وافية حافلة بالدقة بعيدة عن الالتواء . وليس في كتابته ما يدل على انه يحرف الوقائع سواء شاء ان يستّر ضعفه أو يكتم ضعف غيره أو اضطرته إلى ذلك مستلزمات السجع ، ولا فيها ما يدل على اغراق في المدح حتى حين يتحدث عن صلاح الدين نفسه . حقاً لقد كان العماد شديد الاعجاب بصلاح الدين ولكنه في كتاباته ينقد اعماله وأحكامه أحياناً ، ويبدو في الواقع انه كان ينتقده بمحضره . وكانت علاقته بالقاضي الفاضل رئيس الديوان الصلاحي على خير مـا تكون العلاقة ، ومن الواضح انه كان مفرط الاحساس بموهبته وبجسامة

التبعة التي ألقيت على كاهله ، وذلك هو ما نأى به عن الخداع وكتمان الحقيقة . ويمكن ان نقول ان كتاب «البرق» سيرة ذاتية لمؤلفه مثلما انه تاريخ لصلاح الدين ، وتتمثل أهميته في انه يعرض لنا صلاح الدين من وجهة نظر رجل اداري مدرب وثيق الصلة بالسلطان ملازم له ، وان كان بهاء الدين أوثق منه علاقة به .

أما المرجع الخامس فانه من بعض الوجوه أكبر من المراجع السابقة قيمة . وهو يشمل الكتب والرسائل التي أنشأها كاتب صلاح الدين ومشيره الامين ، القاضي الفاضل الفلسطيني . وقد وصلنا بعضها كاملاً أو في صورة مقتبسات في مؤلفات عماد الدين وابي شامة وفي مجموعات مختلفة من الوثائق . ونحن نحس بمدى الود بين القاضي الفاضل وصلاح الدين إذا نحن قرأنا رسائل القاضي الفاضل اليه ، وبخاصة خلال الحرب الصليبية الثالثة ، فهذه الرسائل كانت تشد من أزره في الملمات بل تقدم اليه التنبيه واللوم في بعض المناسبات . وعلى المؤرخ ان يأخذ الرسائل الرسمية العامة التي كان يرسلها القاضي الفاضل نيابة عن صلاح الدين إلى الخلفاء وغيرهم من الرؤساء بكل ما يقتضيه الامر من حذر ، ولكنه حين يرى كيف يعبر القاضي الفاضل عن بعض الموضوعات والافكار في سداد وثبات لا يعتريهما تناقض ، فعليه ان يعد ذلك — على الاقل — صورة تمثل أهداف صلاح الدين ومثله الحقيقية .

لقد قلنا آنفاً ان شهرة صلاح الدين تقوم على مآثره الحربية التي تجلت في معركة حطين سنة ١١٨٧ م وفي استيلائه على القدس بعد ذلك . وعليه فان المؤرخين ، من مسلمين ونصارى ، يعتبرونه في المقام الاول قائداً ، ويعدونه في المقام الثاني مؤسساً لاسرة حاكمة . ومن الطبيعي ان تحمل المراجع الغربية هذه النظرة عنه بسبب ما قام به في الحرب الصليبية الثالثة ، ولكن ابن الاثير يؤيد تلك المراجع حين يصور صلاح الدين رجلاً يستخدم مواهبه العسكرية كي يحقق مطامحه في التمكين

لاسرته وفي بناء دولة مترامية الاطراف .

ومن هذه الزاوية ذاتها تقوم المقارنة والتنظير بينه وبين سلفه نور الدين . غير اننا ــ لسوء الحظ ــ لا نملك عن شخصية نور الدين ما نملكه من مواد لدراسة صلاح الدين بحيث نتمكن من تقدير شخصية الاول . ذلك ان جميع المدونات الاسلامية المعاصرة (فيما عدا الحكايات العابرة) إنما هي مصنفات جامعة ، يمثل ما يشيع فيها من نغمة تقريظ وثناء نظرة البيئات السنية إلى خدماته التي قدمها كي يكفل حماية الشام ضد الصليبيين ، وإلى خدمات أخرى (فاقت الاولى) بذلها في سبيل نشر السنة بما أسسه من معاهد دينية (كالجوامع والمدارس والرباطات الصوفية) [٣] وما حبسه عليها من أوقاف ، وما قام به في اخماد التشيع . بل ان كتب التاريخ المتأخرة ، إذا استثنينا المقتطفات التي وصلتنا من كتب ابن ابي طيء المؤلف الشيعي الحلبي ، أكثر ثناء على نور الدين . لكن عندما تتفق أحكام مؤلف مثل وليم الصوري مع نظرة أهل السنّة ، نصبح على يقين من ان تلك المؤلفات تصور لنا سيرة نور الدين العامة الظاهرة تصويراً نزيهاً ، ومن التعسف ان نفترض ــ ونحن ازاء هذه الشواهد ــ بأن نور الدين إنما كان يرغب في ان يحقق عن طريق تلك الاجراءات مصالحه السياسية ، وبأنّ حافزه لانجازها لم يكن تعلقه الذاتي المخلص بما في تلك الاجراءات من أهداف ومثل عليا .

ومهما يكن من شيء فان بين الظروف التي قام فيها كل من صلاح الدين ونور الدين بمهمته فروقاً أساسية . فقد كان نور الدين يعمل « من داخل » البناء السياسي في عصره . ولتصوير ذلك البناء نقول : تفككت سلطنة السلاجقة عند ختام القرن الحادي عشر ، ومنذ ذلك الحين تقسم آسيا الغربية عدد من الاسر المحلية انشأها جميعاً (إلا بضع امارات نائية) قادة من الاتراك أو زعماء من التركمان ،

وتميزت كلها بمظهرين مشتركين : اولهما روح الكسب والتوسع الفردي ، وتلك الروح هي التي حددت افعال تلك الاسر وعلاقاتها السياسية . ويكاد يكون من المستحيل علينا – فيما يبدو – ان نعثر في العلاقات بين هذا الامير أو ذاك من الامراء الاتراك أو الزعماء التركمانيين أي احساس بالولاء أو ضبط النفس ، عندما يستغل أحدهم ضعف الآخر ، حتى عندما كان الاثنان المتنازعان ينتميان إلى أسرة واحدة ، ودع عنك – مثلاً – ذكر التماسك والترابط الذي تجلى لدى الاخوة البويهيين في فارس في القرن العاشر . فقصص المؤامرات والثورات والمحالفات المؤقتة وضروب الخيانة والغدر المتعمد وانتزاع العروش ، إنما هي قصص لا حصر لها خلال القرن الثاني عشر بين اولئك الامراء . وفي هذا الجو من الانحطاط الاخلاقي السياسي العام كان يندر ان يتمكن حتى أشد الامراء صلابة واستقامة – سواء أكان من آل زنكي أو تكش – من أن يقف مستمسكاً ثابت القدم .

أما المظهر الثاني فهو تكوين القوى العسكرية . ذلك ان الاساس الذي كانت تعتمد عليه قوة أي أمير من الامراء هو فرقة نظامية من عساكر المماليك الاتراك قوامها عبيد اتراك تم شراؤهم وهم صغار ، ودربهم فرسان يحترفون الحرب ، ثم اعتقوهم ومنحوهم اقطاعات عسكرية يعيشون على ما تعود به من نقد وغلال . وكان الذي يحمل عبء الحروب المتواصلة بين الامارات هم هذه العساكر المرتزقة الذين يمنحون ولاءهم الشخصي العميق لقائدهم المباشر ، ولهذا كانوا يؤيدونه إذا ثار أو تحول بولاته من امير إلى آخر دون أدنى اهتمام منهم بمصالح الامير الاول . ولما كانت الحرب لديهم مهنة فقد كانوا يكلفون مبالغ باهظة ، ولهذا كانت اعدادهم صغيرة . ومن الدواعي التي كانت تحدو الامير ليحاول الاستيلاء على أراضي جاره ، ابتغاؤه الحصول على وسيلة تمكنه من تكثير عدد جيشه . ثم ان تلك الكتائب المرتزقة لم تكن تستطيع

الاستمرار في الحرب إلا لفترة معينة من الزمن وإذا استطاعت ذلك فانها لم تكن ترغب فيه ، فكان الامير من ناحية لا يقوى على الاسراف في الانفاق على جيوشه ، وكان العساكر أنفسهم من ناحية أخرى إذا انتهت فترة الخدمة في احدى الحملات (وتسمى البيكار) لا هم لهم إلا بالعودة إلى اقطاعاتهم ليتمتعوا بعوائدها [٤] . ويختلف عساكر التركمان قليلاً عن غيرهم بالرغم من انهم كانوا عساكر بدوية غير نظامية ، فقد كانوا هم أيضاً يخرجون في الحملة لفترة محدودة ، ولكن هذه الفترة لا تنتهي ما داموا يستطيعون ان يعيشوا من السلب أو ما داموا يتلقون مالاً ومؤناً في مقابل خدمتهم [٥] .

وكان نور الدين ابن عسكري تركي اتخذ الحرب مهنة ، ولذا كان يدرك معنى هذا النظام ، بل كان هو نفسه أيضاً جزءاً منه .. وإذا افترضنا انه كان يهدف إلى ايجاد قوة عسكرية مركزية تبلغ من القوة بحيث تستطيع محاربة الصليبيين لا اعلاء شأنه هو شخصياً ، فاننا ، مع هذا ، نجد ان أعماله العسكرية والسياسية تكاد لا تشذ أبداً عما كان نهجاً متبعاً في زمنه (حتى وان جاءت اعماله على مستوى اخلاقي ارفع) ، ثم اننا نجد من ناحية أخرى ان منافسيه واتباعه ارتضوه ممثلا للنظام السائد يومئذ بسبب علاقاته العائلية ، واحترموه بسبب ما أحرزه من نجاح في تطبيق ذلك النظام من حيث هو سياسي ومن حيث هو قائد للجيوش على السواء . بل ان جهوده في سبيل ما يمكن تسميته « إعادة التسلح الخلقي » — وذلك بمنح الزعماء والمصلحين الدينيين كل تأييد — لم تكن الاولى من نوعها ؛ والحق ان نور الدين بنى سياسته في هذه الناحية على أساس ما كان قد تحقق في دولة السلاجقة وحذا على مثاله ، واقصى ما يمكن ان ننسبه له هو انه كان أكثر نزاهة وأعمق من بعض اسلافه في تبني تلك السياسة نفسها .

ونوجز فنقول : لقد أظهر نور الدين ، القائد الاداري ، بصيرة ومقدرة تفوقان المستوى المعتاد في ذلك الزمن ، دون أن يتضارب ذلك مع النظام المقرر . ولا ريب في انه لو طال به العمر ، وزال الجفاء المؤقت بينه وبين صلاح الدين ، لجاء الهجوم المضاد على الصليبيين أسرع وأشد عنفاً مما كان عليه في الواقع . ولا سبيل إلى انكار حقيقة هذا الجفاء ولكن أسبابه تتضح اتضاحاً كافياً لكل من يدرس المراجع دون تأثر بالاهواء التي تصطبغ بها تفسيرات ابن الاثير الماكرة . كان فتح مصر لا يعني لدى نور الدين إلا زيادة جوهرية مباشرة في الموارد العسكرية والمالية تعينه على مواصلة الحرب في الشام ، اما صلاح الدين فقد شعر ، عندما رأى الموقف الخطر الذي تعانيه مصر ، أن مسئوليته الاولى هي تكوين القوات المحلية كيما تتمكن من حماية مصر من خطر التواطؤ بين العناصر المؤيدة للفاطميين في داخل مصر وضد هجمات الفرنج من الخارج . وكان من المحتمل إثر اخفاق الحملة الصقلية على الاسكندرية سنة ١١٧٤ م أن تستقر الحالة العامة في مصر إلى حد يكفي لاعادة التفاهم بين نور الدين وصلاح الدين ، إلا ان نور الدين توفي قبل وصولها .

ونتج أول ما نتج عن موت نور الدين أنْ تجزأت القوة العسكرية المركزية التي كان قد أوجدها وتفسخت ، حسب ما اقتضاه النظام العسكري السياسي . فاستولى اقرباؤه في الموصل على ولايات الجزيرة ، وتجزأت جيوشه الشامية بسبب تنافس القواد من حول ابنه القاصر الملك الصالح . فكان لا بدّ من إعادة ما حققه نور الدين ، من البداية وعلى نحو مباين . ولما لم يكن ثمة أمل في انجاد خلف كفء لنور الدين بين آل زنكي ، فكل محاولة لاحياء البناء الذي أوجده نور الدين من أية ناحية بدأت كان لا بدّ لها من أن تبدأ أولاً بالتصدي للامارات الزنكية القائمة ؛ وإذا كان صاحب مثل تلك المحاولة ،

من الطراز الصحيح ، وهو يرجو آخر الامر ان يكسب التأييد من حركة « إعادة التسلح الخلقي » ، فلا ريب في انه كان سيلقى مقاومة من زعماء تلك الحركة شعوراً منهم بالولاء لذكرى نور الدين .

إذن ما دامت الظروف قد جعلت إعادة تكوين قوة عسكرية مركزية في الشام مهمة مختلفة عن مهمة نور الدين وأصعب منها من بعض الوجوه كان لا بدّ كذلك من ان تختلف أساليب من يقوم بتلك المهمة وصفاته عن أساليب نور الدين وصفاته . وكان من الجائز ألا تتحقق تلك المهمة اطلاقاً . لكن ان لم يكن بدّ من تحقيقها لم يكن سبيل ذلك ، حسب حكمنا ، إلاّ أحد اسلوبين : الاول هو دمج الكيان الزنكي كله في دولة عسكرية قوية من الخارج (كأن تقول مثلاً : امتداد سلطنة سلاجقة الروم أو قيام دولة جديدة في الشرق فكلاهما كان امراً ممكناً حينئذ) . والثاني هو البناء على أسس الوحدة الاخلاقية التي وضعها نور الدين ، وتقوية تلك الاسس إلى حد بالغ بحيث يضطر الكيان الذي اقامه نور الدين إلى ان يخدم اهداف تلك الوحدة . وتدل المظاهر الخارجية الخالصة على ان صلاح الدين أخذ بالاسلوب الاول ، والواقع ان سر نجاحه يرجع إلى أخذه بالاسلوب الثاني وتنفيذه . ومن المؤكد ان هذا كان يتطلب بناء دولة شاسعة تمتد من كردستان وديار بكر إلى النوبة واليمن ، ومن أراد الوصول إلى الغاية كان عليه أن يوجد الوسائل ، فالظروف التي كانت تكتنف مهمته وزمانه لم تكن تتطلب شيئاً أقل من هذا . لكن منزلة صلاح الدين ومناقبه الشخصية ، والروح التي أخذ بها مهمته ، والاساليب التي استخدمها ، كانت تختلف اختلافاً كلياً عما لدى مؤسسي الدول العسكرية الكبرى وعما ابرزوه من منزلة ومناقب وأساليب .

ولنقل أولاً ان صلاح الدين كان كردياً لا تركياً . وقد كان الاتراك

يشعرون بالاستعلاء وذلك شعور ولده فيهم ماضيهم العسكري واحتكار امرائهم للسلطان السياسي في بلدان المشرق الاسلامي احتكاراً يكاد يكون كاملاً ومن ثم فانهم كانوا يحتقرون جميع الاجناس الاسلامية الأخرى؛ إلا ان اتراك الموصل وشمالي الشام كانوا يبالغون في احتقار جيرانهم الاكراد(٦) . ولما زحفت عساكر الموصل ضد صلاح الدين أول مرة عام ١١٧٥ م حقروه وسخروا منه قائلين : هذا « كلب يعوي على سيده » (٧) . وبعد سبعة عشر عاماً يروي أحدهم ان موصلياً من عرفاء الجيش قال لصلاح الدين وهو يساعده في ركوب حصانه أثناء الدفاع عن القدس : « ما تبالي يا ابن ايوب اي موتة تموت يُرْكِبُكَ ملكٌ سلجوقي وابن اتابك زنكي ! » (٨) وقد يمثل الفرق في اللهجة بين المدمتين مدى التغير في النظرة اليه ومدى حدود ذلك التغير لدى من هم أكثر احساساً بعنصرهم ولدى من هم أشد مقاومة للمثل العليا التي كان يكافح من أجلها .

ولنقل ثانياً ان صلاح الدين ووالده وعمه واخوته كانوا في عسكر نور الدين ذوي الاقطاعات ، وعلى الرغم من هذا لم يبرز في ميدان القيادة أو مجال الخطط الحربية . وقد يبدو هذا تناقضاً في حال القائد الذي انتصر في حطين ، غير انا نقول انه كان يجيد فن الحركات الحربية. وبهذه الحركات الحربية البارعة ربح معركة حطين ، وانتصر مرتين على جيوش الموصل ، الا ان هذه الانتصارات الثلاثة هي كل ما أحرزه في الميدان . وأروع اعماله العسكرية هو استيلاؤه عام ١١٨٣ على قلعة آمد (ديار بكر) التي اشتهرت بمناعتها بعد حصار دام ثلاثة أسابيع ، وهو حدث أهملته التواريخ الغربية بوجه عام . ومما يستلفت النظر تعدد المناسبات التي عبر فيها امراء جيوشه عن ضعف ثقتهم في قيادته ولم تكن مواقفهم هذه دائماً اعتسافاً منهم ، وان كانت معارضتهم لخططه وحركاته الحربية قد ضيعت عليهم أحياناً – خلال الحرب الصليبية الثالثة –

فرصاً ذهبية .

ولم يكن صلاح الدين ادارياً بارعاً . بل لعله لم يبد إلا رغبة ضئيلة في التفاصيل الادارية سوى ان تكون اداة لِدَرْءِ المفاسد . وقد اعتمد في ادارة البلدان الخاضعة لحكمه على أخيه العادل سيف الدين وعلى القاضي الفاضل رئيس الديوان . أما الولايات فقد عهد بادارتها كاملة إلى عمالها بشرطين : وهما ان يحذو الحكام حذوه في القضاء على المفاسد ، وان يمدوه بالعساكر (لقاء مال إذا اقتضى الأمر) عندما يطلب اليهم ذلك من أجل الجهاد .

وإذا عدنا إلى وثائق ثلاثة من أقرب الناس اليه ، هم القاضي الفاضل وعماد الدين وبهاء الدين ، وجدنا فيها شواهد متفقة — على استقلال أصحابها في النظر — تمدنا بتفسير حقيقي لما أحرزه من نجاح . لم يكن صلاح الدين رجل حرب أو إدارة بحكم ميوله وتدريبه ولكنه هو نفسه الذي جمع حوله جميع العناصر والقوى التي كانت تستهدف توحيد الاسلام في وجه الغزاة ووجهها وألهمها . ولم يستعمل في تحقيق هذا الامر شجاعته وعزمه الذاتيين في غالب الاحيان — وهما خلتان فيه لا تنكران — وإنما حقق ما حققه من ذلك بانكاره للذات وتواضعه وكرمه ، ودفاعه المعنوي عن الاسلام ضد اعدائه وضد من ينتمون اليه انتماءً اسمياً ، على حد سواء . ولم يكن صلاح الدين نفسه ساذجاً ، ولكنه ، مع هذا ، كان غاية في البساطة فذاً في النزاهة . ولقد حيّر أعداءه ، من الادنين والابعدين ، لأنهم كانوا يتوقعون ان تكون حوافزه مثل حوافزهم ، وان يقوم بالالاعيب والمداورات السياسية مثلما يفعلون . وكان هو نفسه طيب السريرة ولذلك لم يكن يتوقع أبداً ان يفهم مكر الآخرين ، وقلما فهمه — وذلك ضعف استغله أحياناً اقرباؤه وغيرهم إلا انهم كانوا آخر الامر يصطدمون بصخرة مستقرة من اخلاصه لمثله العليا ، اخلاص لم يكن لأحد من الناس أو لشيء من الاشياء ان

يزعزعه من مكانه .

واری انه لم يحاول أحد من الدارسين حتى اليوم ان يتفهم الطبيعة الحقيقية لتلك المثل العليا . فالمهمة الملحة التي وجد نفسه مدعـواً للاضطلاع بها هي طرد الفرنجة من فلسطين وسورية . وهذه هي الناحية التي أبصرها معاصروه وافترضت الاجيال التالية انها كانت كل غرضه . ومن الطبيعي حين يقوم أحد الناس بأعمال عظيمة ، ان نظنها كل ما استهدفه . والواقع ان مآثر الانسان لا تكون في الغالب إلا جزءاً مما عقد العزم على تحقيقه ،، ولعله لم يحققه إلا لأنه وضع نصب عينيه هدفاً أبعد مما حققه بكثير .

وهذا ينطبق ، في رأيي ، إلى حد بعيد ، على صلاح الدين . فان أهدافه الواسعة لم تكن إلا أهداف رجل لا حدود لمطامحه أو لبساطته . وكان صلاح الدين من أحد الوجوه يتصف بكلا الامرين ، لكن طموحه نشأ من بساطة خلقه ، وسداد رؤاه . فقد تجلى لعينيه ان ضعف المجتمع الاسلامي السياسي الذي سمح بتأسيس الممالك الصليبية واستمرار بقائها ، إنما نجم عن انحطاط في الخلق السياسي . وعلى هذا الانحطاط ثار صلاح الدين . ولم تكن أمامه غير طريقة واحدة للقضاء عليه : وهي ان يعيد الكيان الاسلامي في ظل دولة واحدة موحدة وان يبعث ذلك الكيان مجدداً ، لا تحت حكمه هو ، وإنما بأن يعود إلى حكم الشريعة تحت اشراف الخليفة العباسي . وكان الامراء يرون ان الخليفة إذ يولي الولاة بتقليد منه إنما يؤدي « زوراً » ملائماً لا بأس به ، اما صلاح الدين فكان التقليد الخليفي في رأيه حقيقة ايجابية ضرورية . ولقد اعتبر نفسه مجرد قائد لجيوش العباسيين مثلما انه ذات يوم اعتبر نفسه وزيراً للخلافة الفاطمية وقائداً لجيوشها خلال مدة وجيزة . اما انه كان يدعى « سلطاناً » فما ذلك إلا لأنه ورث اللقب حين كان وزيراً للفاطميين ، ولم يكن للقب علاقة بنظرية السلطنة السلجوقية أو بما ادعته لنفسها ، ولم يقترن هذا

اللقب به أبداً في كتبه السياسية أو في مسكوكاتـه . ويورد عماد الدين حادثة وقعت خلال حصار عكا لها دلالة خاصة لأنها احدى المناسبات التي يوجه فيها العماد اللوم إلى صلاح الدين على بساطته (٩) . فقد طلب اليه رسول الخليفة ان يحول منطقة شهرزور في كردستان إلى الخليفـة فوافق على ذلك وأجـاب طلب الرسول . وعندمـا رأى غضب امرائه وحنقهم أجـاب قـائلاً : « السلطان الخليفة ملك الخليقة ، وهو مالك الحق والحقيقة . فان وصل الينا أعطيناه هذه البلاد فكيف شهرزور ؟ »

على ان حجتنا لا تقوم على حدث عابر من هذا النوع مهما يكن مبلغ صدقه . إنمـا هـذا الهدف الذي نقول بـه هو موضوع كثير من رسائله إلى بغداد . قال في إحدى رسائله : « وهذه المقاصد الثلاثة : الجهاد في سبيل الله ، والكف عن مظالم عباد الله ، والطاعة لخليفة الله ، هي مراد الخادم من البلاد إذا فتحها ومغنمه من الدنيا إذا منحها والله العالم ... [انه] لا يريد إلا هذه الامور الـتي قـد توسم انها تلزم ولا ينوي إلا هذه النية » (١٠) . ويبدو هذا مرة أخرى في دهشته من عجز الخليفة ورجاله عن فهم دوافعه وتقصيرهم في تأييده أدبياً على الاقل . قال : « والا فلينظر هل يشق على الكفار مزيد احـد سواه من ولاة الاسلام ؟ » (١١) ، وهذا الهدف يبدو في تدقيقـه متوسلاً إلى الخليفة ان يمنحه التقليد بالولاية على البلدان الجديدة وفي احتجاجه على دعوى آل زنكي بان الجزيرة لهم « ارثاً » لا بتقليد من الخلفاء وفي استنكاره لاستيلائهم على حلب (١٢) ، ويبدو كذلك في تعليله لاستيلائه على آمد بسرعة وان ذلك إنما تمّ لتقليد السلطان لـه بولايتها (١٣) ، ويبدو اخيراً في رسالته إلى قلج ارسلان سلطان الاناضول عـام ١١٧٨ م الـتي يقول فيهـا : انه لن يسمح بتداول الحروب بـين امراء المسلمين بدلاً من اتحادهم معاً في الجهاد (١٤) .

وكانت مثاليته ، في الوقت نفسه ، تخضع لنزعة عملية قوية . فالوضوح الذي كان يَزِنُ بــه كلّ خطوةٍ يخطوها نحو غايته وكلّ حالة لدى ظهورها يقفنا على سرّ التوسع المستمر في سلطانه . ولما كان يعرف ان المشكلة التي يواجهها لم تكن سياسية فحسب ، بل هي إلى حد أكبر أخلاقية أو نفسية ، وانه إذا عالجها على المستوى السياسي والعسكري فسيعجز عن حلّهــا ، ادرك انه ان شاء ان يصل إلى نتائج فعالة ، فعليه ان يدعم الولاء السياسي بحوافز وروادع أخلاقية ونفسية . وكانت صعوبة هذه المهمة ــ وحتى اليأس الظاهر منها ــ في تلك الظروف أمراً واضحاً ، ولكن صلاح الدين وجد طرقاً لمواجهتها، مما بعث الحيرة والدهشة لدى أصدقائه ومستشاريه .

وكان مبدؤه الاول في سياسته نحو الامراء ، سواء أكانوا أصدقاء أو أعداء ، هو صدقه فيما يقول وتمسكه المطلق به . حتى مع الصليبيين كانت الهدنة هدنة . وليس في سجله مثل على انه نقض اتفاقاً معهم ، ولكنه لم يكن يغفر لمن ينقض عهده وذلك ما كان على ارناط والداويّة ان يفهموه . اما نحو منافسيه المسلمين فكان يقرن اخلاصه بكرمه . فبعد اتفاقه مع الملك الصالح سنة ١١٧٦ (وحادث استرجاع عزاز المشهور) ترك حلب إلى ان توفي الملك الصالح مع ان الخليفة كان قد اعطاه تقليداً بولايتها [١٥] . وحاصر آمد لأنه كان قد وعد بها الامير الارتقي صاحب حصن كيفا جزاءً على محالفته له ، وبعد ان استولى عليها ترك لحليفه كنوزها الهـائلة على حالهـا ــ وذلك وفـاء بوعد لم يسبق له مثيل أثار الدهشة والعجب [١٦] .

ومن أجل ان يصل إلى غايته كان عليه ان يقوي اعماله والقدوة التي يخلقها بايجاد تيار خلقي ونفسي يسند موقفه ويكون قوياً بحيث تتعذر مقاومته . فكان لذلك في حاجة إلى حلفاء وبخاصة طبقة « فقهاء المدارس » قادة الرأي العـام يومئذ ، وذلك من أعسر الامور لأن هؤلاء الفقهـاء

كانوا كما ذكرنا آنفاً ، يمثلون — على وجه التحديد — الفئات التي اتخذها نور الدين لتأييده . وبما ان صلاح الدين بدا أول الأمر مغتصباً تحدّى ورثاء نور الدين ، فان هؤلاء الورثاء وشعب سورية بوجه عام اتخذوا في البداية جانب المعارضة له ، أو على الاقل ، جانب الحذر منه . ولا نجد في المصادر العربية إلا اشارة ضئيلة إلى ما طرأ على موقفهم من تغير تدريجي ، لكن هناك شواهد كثيرة في التواريخ وفي روايات المعاصرين (١٧) تدل على انه استطاع بصدقه واخلاصه ان يكسب آخر الامر احترامهم له واعجابهم به . واحتذى مثال نور الدين في تقريب المتصوفة ورعايته لهم وكان هذا الامر ذا أهمية خاصة — في الارجح — من أجل بث رسالته بين أهالي سورية . على ان أقوى الامور اجتذاباً للسكان بوجه عام فيما نرجحه إنما هو اصراره على ازالة الرسوم والاعباء الجائرة في جميع البلاد الخاضعة لحكمه وسيادته ، حتى وان لم يتأكد دائماً بأن مرؤوسيه كانوا يبادرون في الحال إلى العمل بأوامره في هذا الصدد . ومما يستلفت النظر أخيراً ان الشيعة المشاغبين في حلب وشمالي سورية ، الذين ظلوا نافرين عن نور الدين ، لم يجنّبوا صلاح الدين اذاهم فحسب (بعد محاولات الحشاشين الاولى لاغتياله) بل ساعدوه ايجابياً خلال فتحه للبلاد (١٨) .

ويمدنا الكاتب عماد الدين بمثال بارز على هذه الناحية من دبلوماسية صلاح الدين (١٩) وذلك عندما حاول اتابك الموصل من آل زنكي ان يفيد من ولائه للخلافة فتوسل إلى ديوان الخلافة ان يرسل شيخ شيوخ بغداد شفيعاً له عند صلاح الدين وذلك « لعلمهم انّا لا نرى إلاّ الاعتماد بالطاعة للأمر المطاع » . وسلك رسول الموصل* سلوكاً جعل التسوية أشبه بالمستحيل ، ومع ذلك اسلم صلاح الدين أمره في النهاية لمشيئة

* هذا الرسول هو القاضي محيي الدين بن كمال الدين الشهرزوري (انظر أيضاً مفرج الكروب ٢ : ١٥٥) .

شيخ الشيوخ . الا ان الرسول اغضبه مرة أخرى عندما هدد علناً بعقد تحالف بين الموصل وبين عدو الخليفة طغرل الثاني سلطان فارس السلجوقي . ويقول عماد الدين ان هذا هو الذي جعل صلاح الدين يقرر معالجة النزاع مع الموصل بحزم بعد أن كان متلكئاً فيه . وليس في رواية عماد الدين طرف من المبالغة ؛ ومما يدل على هذا ان ذلك التصرف من صلاح الدين في تلك المناسبة كان بداية صداقته للقاضي بهاء الدين وكان هو نفسه يومئذ في حاشية رسول الموصل ؛ وبهاء الدين يؤيد في روايته لهذه الحادثة ، الخطوط الرئيسية فيما أورده عماد الدين [٢٠] .

والحق ان الفضل في اتساع دولة صلاح الدين في آسيا بين عامي ١١٨٢ و ١١٨٦ — فيما عدا الاستيلاء على قلعة آمد — إنما يعود في الاكثر إلى تأثير هذه العوامل لا إلى الاعمال العسكرية . وكانت اعماله الحربية امام الموصل وحلب أقرب إلى المظاهرات منها إلى الحصار . وإذ كان صغار امراء الجزيرة واثقين من خلق الرجل فانهم من تلقاء أنفسهم وضعوا أنفسهم تحت حمايته . وبعد ان قام قادة عسكر نور الدين في حلب بأعمال لا تكاد تتعدى التظاهر بالحرب [٢١] أقبلوا جميعاً لتقديم أصدق الخدمات . حتى في الموصل ، كما يقول ابن الاثير في تاريخه [٢٢] ، وجد صلاح الدين موالين له بين امراء الجيش ، وهؤلاء هم الذين اجبروا الاتابك الزنكي آخر الامر على التسليم عام ١١٨٦ م . وربما كان علينا ألا نبالغ في مدى تأثير الفقهاء على العساكر ، لكن في مراجعنا عدة أمثلة تشير إلى تدخلهم الحاسم ، فكانوا على وجه التأكيد عاملاً مساعداً . وأبرز الامثلة كلها قضية شاه ارمن خلاط ، فقد كان هذا من أعتى خصوم صلاح الدين ، ولكنه قبل نهاية الحرب الصليبية الثالثة قدم لصلاح الدين عساكره وولاءه طوعاً [٢٣] .

أما إلى أي حد اسهمت شهرة صلاح الدين بالسخاء والاخلاص المطلق لكلمته في استعادة فلسطين وسورية الداخلية خلال السنة ونصف السنة

اللتين أعقبتا وقعة حطين فذلك أمر متعالم مشهور . ولو ان الاستيلاء على كل قلعة وبلدة محصنة كان لا بد من أن يتم بحصارها حصاراً منتظماً لما سقط أكثر من عُشْرها في يد صلاح الدين قبل ابتداء الحرب الصليبية الثالثة ، واذن لكان تاريخ تلك الحرب مختلفاً جداً لو ان الصليبيين كسبوا تأييد حاميات عسكرية وراء جيشه .

وقد قدر لمتانة البناء الذي أقامه صلاح الدين ان يتعرض للامتحان القاسي حين جاءت الحملة الصليبية الثالثة . فقد تكشفت هذه الحملة عن نزاع من نوع لم يسبق له أبداً ان توقعه ولا أعد له العدة قبل وقوعه . وبدلاً من ان يتابع المضي في تحقيق حلمه النبيل ، وان كان مثالياً ، في إعادة حكم الشريعة إلى العالم الاسلامي ، انهمك في صراع مرير في واقعه . ولكن لما كان قد سعى إلى تحقيق حلمه بانكار الذات والعدل والاخلاص ، فانه استطاع بهذه الاسس الاخلاقية وحدها ان يضطلع بالمهمة الملقاة على عاتقه وهي مهمة لم يسبق لها مثيل . فخلال قرون لم يسبق لامير مسلم ان واجه مشكلة ابقاء جيشه في الميدان لمدة ثلاث سنوات وهو يحارب عدوا نشيطاً مغامراً . وكان النظام العسكري الاقطاعي غير صالح أبداً لمثل هذه الحرب حتى ولو أمكن ايجاد نظام محدود لتبادل الخدمة العسكرية بين عساكر مصر والجزيرة .

وكشف النزاع عن نواحي الضعف المادية بل والنواحي الاخلاقية في دولة صلاح الدين واحدة إثر واحدة ، وكانت هذه النواحي قد ظلت خافية خلال حقبة النصر . فلم يسبق لصلاح الدين ان أكترث بالمال أو بادارة عوائده ادارة حكيمة . « فقد انفق المولى (صلاح الدين) مال مصر في فتح الشام ، وأنفق مال الشام في فتح الجزيرة وانفق مال الجميع في فتح الساحل » (٢٤) ، ثم وجد نفسه بلا موارد تكفي للحصول على الاسلحة والمؤن والعليق والعدد وعطاء الاجناد . وعليه فما استطاع أن يفعل شيئاً يذكر لتخفيف الضائقة التي حلت بالعساكر

حين اضطروا اما إلى الاستدانة أو إلى الألحاف في استخراج ما بأيدي مزارعيهم [٢٥] . وقد يفسّر هذا نفور بعض العساكر الشرقية من ان تقوم بدورها في الحرب أكثر مما يفسره بقاء الاحقاد القديمة . أضف إلى هذا ان جميع العدد العسكرية من مصر والشام كانت محصورة في عكا [٢٦] ، وكان صلاح الدين قد ضيع بفقدها نقطة الارتكاز الرئيسية لاعماله الحربية المقبلة . وعليه فان حصار عكا وفقدها احدث شللا خطيراً في قدرة الجيش الاسلامي على الهجوم .

وعلاوة على هذا فان الخنادق الحصينة التي شقها المحاصرون الصليبيون بعثت الاضطراب في حركات العساكر وفيما يحسنونه من فنون الحرب . وقد استطاعت العساكر التركية أن تصمد في قتالها لفرسان الغرب في السهل قتالاً مكشوفاً بالرغم من ان عسكر صلاح الدين من الاكراد كانوا كما تبين (في ارسوف مثلاً) أقل ثباتاً . لكن عندما تبين ان تكرر النجاح في الميدان لم يكن ذا أثر يذكر في تخفيف الضغط عن عكا كان رد الفعل الطبيعي هو التراخي والتذمر من صلاح الدين . ولم يلبث التذمر بعد أن بدأ ان صار عادة وتطور إلى نقد ومعارضة وخاصة في المرحلة الاخيرة من الحرب عندما بدا سقوط عكا دليلاً على ضعف قيادة صلاح الدين العسكرية .

على ان هـذا لم يكن ، آخر الامر ، إلاّ امراً يسيراً بالمقارنة إلى الاذى الذي لقيه صلاح الدين من أقربائه وأصيبت به القضية التي كان يدافع عنها ؛ وذلك هو موطن ضعفه البالغ ، فقد استطاع ، في وقت ما ، ان يكبح جماح شهوات طائفة من اخوته وباقي أقربائه [٢٧] — شهوات قلّما كانت تلوذ بالتستّر وسببت له في الماضي متاعب كثيرة . إلا أن تقي الدين ابن أخيه عصى أوامره متعمداً في ديار بكر وهو في ذروة كفاحه ضد الصليبيين ، وجر عصيانه سلسلة من الاصطدامات واعمال التمرد اضعفت صلاح الدين اضعافاً خطيراً

خلال حربه في فلسطين بعد سقوط عكا . ولم يؤد هذا إلى عدم اشتراك عساكر تقي الدين وعساكر ديار بكر فيما تبقى من الحرب الفعلية فحسب ، بل أدّى كذلك إلى انقسامات أخرى داخل أسرته . وإلى النزاعات بين عساكره المجهدة خلال الشهور الاخيرة الحرجة .

هذه هي العوامل التي ضيعت على صلاح الدين فرصة الانتصار التام في صراعه مع ريكاردوس . إلا ان تلك العوامل تبرز بوضوح ان عساكر الموصل كانت تعود إلى الخدمة الفعلية سنة بعد سنة حتى وان تلكأوا في طريقهم ، وتلك من أشد خصائص الحرب كلها أهمية وأكثرها اثارة للدهشة . وفي مثل هذه الحالة لا مجال لأن نظن حدوث اكراه مادي ، كما انه لم يكن في استطاعة صلاح الدين منعهم (كما يبين لنا حادث تقي الدين) من استعادة الجزيرة وهو الشيء الذي حاولوا في الحقيقة عمله بعد موته على الفور . وليس لهذا التصرف من جانبهم تفسير سوى ان شعورهم بالولاء الشخصي لصلاح الدين ، حتى في الموصل ، كان قوياً إلى حد يتغلب بقوّته على نفور الافراد ومقاومتهم . وتوجز لنا عبارة متواضعة قال فيها لبهاء الدين : « فانني لو حدث بي حادث الموت ما تكاد تجتمع هذه العساكر » [٢٨] الطبيعة الحقيقية لمآثره . فلقد انتشل الاسلام طوال فترة حاسمة — رغم قصرها — من وهدة الانحطاط الاخلاقي السياسي ، حين نادى بمثل اخلاقي أعلى ؛ ولما ان طبق هذا المثل على حياته الخاصة واعماله خلق حوله حافزاً للاتحاد كان كافياً — بالرغم من عدم اكتماله — لمواجهة تحدٍّ مُغَيّبٍ ألقاه القدر في طريقه .

التعليقات

(١) راجع «Arabic Sources for the Life of Saladin» in **Speculum,** XXV, no. 1, pp. 58-72 (Cambridge, Mass., 1950).

(٢) نشره كارلو دي لاندبرج باسم : **Conquête de la Syrie et de la Palestine,** (Leyden, 1888).

ولم يفد مؤرخو الحروب الصليبية من هذا النص إلا فائدة ضئيلة .

(٣) راجع N. Elisséeff, «Les Monuments de Nur ad-Din» in **Bulletin d'Etudes Orientales,** t. xiii (Damascus, 1951) pp. 5-43.

(٤) لم تكن الدواعي إلى هذا الاجراء الاعتبارات الشخصية وحدها بل هناك اعتبارات اقتصادية وجيهة . وكان على العساكر ان يمونوا أنفسهم وتابعيهم خلال الحرب بالميرة والعلوفة من مالهم فاذا طالت الحرب كلفتهم مصروفاً كبيراً بل وتحملوا الدين (أنظر ما جاء عن عماد الدين في ابي شامة ١ : ٢٧١ ، والفتح : ٣٩٢ - ٣ ، وبهاء الدين (نشرة شولتنز) ٢٠٠ ، ٢٢١ .

(٥) انظر ابن الأثير (نشر تورنبرج) ١٠ : ٤٠٠ ، وعماد الدين ، البرق٣ ، الورقة ١٣٩ ب .

(٦) يتجلى هذا بوضوح واسهاب نموذجي حتى عند عماد الدين الذي يخصص أكثر من صفحة للنيل من المناقب غير العسكرية التي كان يتحلى بها الاكراد في الجيوش الارتقية بعكس فضائل عساكر صلاح الدين واتزانهم : البرق ٥ ، الورقة ٥٧ ب وما بعدها .

(٧) هذا إذا أخذنا بما يقوله ميخائيل الشامي : نشره وترجمه تشابوت Chabot ٣ : ٣٦٥ .

(٨) ابن الاثير ١٢ : ٥٠ .

(٩) الفتح (نشر لاندبرج) : ٢١٨ - ٢١٩ .

(١٠) عن ابي شامة ٢ : ٤٨ ، بعد احتلال آمد .

(١١) من ابي شامة ٢ : ٤١ ، بعد فتح آمد .

(١٢) انظر ابا شامة ٢ : ٢٤، ٣١ ،وقد يذهب البعض بحق إلى ان لمثل هذه الفقرات ما يشبهها في الرسائل المتكلفة التي كان يبعث بها الامراء الآخرون إلى الخلافة . إلا ان اعتبارها نفاقاً كرسائل الامراء لا يتفق أبداً مع ما نعرفه من خلق صلاح الدين . وإذا لم تكن تعني لديه أكثر من مجرد التلاعب بالالفاظ ، فلماذا واصل ارسال هذا الفيض من التوسلات والاعتراضات إلى بغداد ؟

(١٣) أبو شامة ٢ : ٤٠ — ٤١ .

(١٤) جاء في البرق ٣ ، الورقة ١٢٣ أ : « وهيهات انتترك المسلمين يفصد بعضهم بعضاً أونرى أحداً منهم إلا في سبيل الله وداً أو بغضاً ... وقد توفر اجتهادنا على ان نستميل كلا إلى الجهاد ونجمع شملهم على الاتفاق والاتحاد » .

(١٥) ابو شامة ٢ : ٣٤ .

(١٦) كان سلوكه ثابتاً من هذه الناحية ومرهباً لاعدائه إلى حد انه كان من الضروري اصطناع حادث لتغييره ، وقد سجل هذا في حينه ابن الأثير (مظهراً درجة كبيرة من عدم التحيز) : ابن الاثير ١١ : ٣٤١ ، راجع : «Arabic Sources,» **Speculum**, XXV, 67-68.

(١٧) راجع ابن جبير ، الرحلة ، ص ٢٩٧ — ٢٩٨ ،وعبد اللطيف البغدادي في ابن ابي اصيبعة، عيون الانباء ٢ : ٢٠٦ (وترجم الاثنان في R. H. C. OR. ٣ : ٤٣٥ وما بعدها) .

(١٨) C. Cahen, **La Syrie du Nord à l'époque des Croisades** (Paris, 1940) pp. 428-429.

(١٩) البرق ٥ ، الورقة ١٢٩ وما بعدها .

(٢٠) نشره شولتنز ، ص ٥٧ . (وانظر ص : ٥٢ من الطبعة ١٣١٧ بمصر) .

(٢١) عماد الدين ، البرق ٥ ، الورقة ٧٩ ب وما بعدها . (ابو شامة ٢ : ٤٣ — ٤٤) .

(٢٢) نشرة تورنبرج ، ١١ : ٣٣٨ ، ٣٤٠ .راجع أيضاً الحادث الهام الذي قامت به حامية حارم (اقتبسه جروسيه ، ٢ : ٧٢٠) .

(٢٣) بهاء الدين : ٢٦٠ .

(٢٤) القاضي الفاضل في ابي شامة ٢ : ١٧٧ .

(٢٥) ابو شامة ٢ : ١٧٧ ، ١٧٨ ، ٢٠٣ ، الفتح : ٢٠٧ ، ٣٩٢—٣٩٣ ، ٤٤٣ ، بهاء الدين : ٢٠٠ ، ٢٢١ الخ .

(٢٦) بهاء الدين : ١٧٤ .

(٢٧) عند القاضي الفاضل صورة ناطقة لهذا في رسالة أوردها ابو شامة ٢ : ١٧٨ .

(٢٨) بهاء الدين : ٢١٨ .

الفصل السابع

التاريخ

علم التاريخ من حيث هو اصطلاح من اصطلاحات الادب العربي يشمل التاريخ الحولي والتراجم ، لكنه لا يشمل التاريخ الادبي بصفة مقررة . وقد لخصنا هنا تطور التدوين التاريخي العربي والفارسي في أربعة أقسام : ١ — من نشأته حتى القرن الثالث الهجري ، ٢ — من القرن الثالث إلى القرن السادس ، ٣ — من نهاية القرن السادس إلى بداية القرن العاشر ، ٤ — من القرن العاشر إلى القرن الثالث عشر .

١ — من نشأته حتى القرن الثالث الهجري

إن مشكلة نشأة التدوين التاريخي عند العرب لم تحل بعد بصورة نهائية . فبين الروايات الشعبية الاسطورية التي وردتنا عن بلاد العرب قبل الاسلام وبين التواريخ العلمية الدقيقة نسبياً التي تظهر في القرن الثاني الهجري هوة واسعة لم تلق بعد لها تفسيراً . وهناك رأي ذهب

اليه عدد من الكتاب المحدثين يجعل لوجود « كتاب الملوك » الفارسي أثراً حاسماً في هذا التطور . ومن المرجح — فيما يبدو — ان يكون التدوين التاريخي عند العرب قد ظهر من التقاء عدد من روافد التأليف التاريخي أو شبه التاريخي ، وهي ما نرى من المناسب هنا ان نتناولها واحداً اثر واحد .

الروايات التاريخية عن عهود ما قبل الاسلام

ربما توقعنا ان يوجد في اليمن ، وهي مركز حضارة عريقة حفظت لنا آثارها النقوش المعينية والسبأية والحميرية ، ضربٌ من ضروب الروايات التاريخية المدوّنة . إلا ان جميع ما وصلنا يحمل طابع الرواية الشفوية : ويشتمل على قليل من أسماء ملوك قدماء ، وقصص يشوبها الغموض والمبالغة عن ماض موغل في القدم ، واخبار أدق من ذلك وعتها الذاكرة ، من أحداث القرن الاخير السابق للاسلام ، لكنها أيضاً أخبار يلحقها الاضطراب .

وفي أثناء القرن الاول الهجري نسج الخيال حول هذه الروايات المنقولة شفوياً طائفة من الاخبار الاسطورية. زعموا انها تاريخ قديم لبلاد العرب ، ونسبوها إلى وهب بن منبه وعبيد بن شرية . ويمدنا كتابا هذين الرجلين الاخباريين ببرهان ساطع على ان العرب الاول كانوا يفتقرون إلى الحسّ والمنظور التاريخيين ، حتى عندما يتطرقان إلى ذكر أحداث تكاد تكون معاصرة لهما [١] . ومع هذا فقد تقبلت الاجيال المتأخرة أكثر ما كتباه ، وادخله المؤرخون وغيرهم من المؤلفين في كتبهم . وكان ابن اسحق ممن رووا عن عبيد ، وجمع عبد الملك بن هشام « كتاب التيجان » لوهب بن منبه بالصورة التي بلغتنا . حتى الطبري وهو يعد فريداً في ميدان التأليف الديني استمد في تفسيره الكبير للقرآن كثيراً من أقاويل وهب بن منبه . صحيح ان ابن خلدون يشير

إلى سخف بعض هذه الاساطير اليمنية (الجزء الاول : ١٣ — ١٤) ولكنه مع ذلك يستشهد بتلك الاساطير ذاتها لاثبات نظرياته . وهكذا بقيت هذه الاساطير عنصراً مخالفاً للمنطق في ميدان التدوين التاريخي العربي كله فكانت عقبة في سبيل نشوء ملكة النقد وفي الوصول إلى أي فهم واضح للتاريخ القديم .

أما عند عرب الشمال فالحال تختلف بعض الشيء . إذ بينما كان لكل قبيلة روايات مأثورة تتناقلها تعدت في كثير من الحالات أفق القبيلة إلى نوع من المفهومات الجماعية المتصلة بالانساب ، فليس ثمة ما يدل على وجود مأثور عربي شمالي مشترك . اما الشكل الذي اتخذه المأثور القبلي فانه ذو أهمية . ويدور هذا المأثور في أكثره حول الايام التي كانت القبيلة تخوضها ضد غيرها من القبائل . وتتخلل كلّ قصة من قصص الايام عادة أبياتٌ من الشعر . لكن العلاقة بين الشعر والنثر ليست دائماً على مستوى واحد ، فبيت الشعر يجيء «وليد ساعته» أحياناً ، كما يبدو ان النثر ليس إلا شرحاً لبيت الشعر في أحيان أخرى ، على ان الشعر كان ، في كلتا الحالتين ، هو الذي يكفل شيوع الرواية وتناقلها ، وإذا نسي الرواة ما تخلل الروايات القديمة من شعر نسيت الروايات نفسها بينما تستجد اشعار لتخلد أحداثاً مستجدة في تاريخ القبيلة . وعلى الرغم من ان هذا الضرب من الرواية لا بد وان يكون متحيزاً ، غامضاً من حيث الزمن ، مسرفاً في طبيعة الخيال ، فانه يعكس واقعاً ، ويحفظ لنا أحياناً جزءاً جوهرياً من الحقيقة . ولقد حولت الفتوحات الاسلامية الروايات القبلية عن وجهتها دون أن تغير من طبيعتها ، وظلت الروايات الجديدة تحتفظ ، بالرغم من اتساع افقها ، بما كان فيها سابقاً من ترابط بين النثر والشعر وما يشوبها من مبالغة وبعد عن الدقة . وقدر لهذا أيضاً ان يؤثر في التدوين التاريخي في الاسلام حيث ان الروايات القبلية امدت المصنفين المتأخرين بمواد لكتابة

تاريـخ صدر الاسلام والخـلافة الاموية (انظر الفقرة الخاصة بتاريـخ الخلافة) .

أما العنصر الآخر في الروايات القبلية فهو حفظ الانساب القبلية . على ان نشاط النسابين الذي قوي حين استحدث الديوان وحين تضاربت مصالح الاحزاب العربية المتنافسة بلغ في أوائل الفترة الاموية حداً اضطرب معه « علم » الانساب كله [٢] .

وفي القرن الثاني للهجرة أقبل على مختلف ميادين الرواية القبلية ، التي كانت حتى عهدئذ مقصورة على الراوية والنسابة ، فقهاء اللغة الذين أسدوا — حين حاولوا جمع ما بقي من الشعر القديم وشرحه — خدمة قيمة للتاريـخ عندما جمعوا هذا القدر الهائل من المواد وغربلوها . ومن المبرزين في هـذا الميدان ابو عبيدة (١١٠ — ٢٠٩ / ٧٢٨ — ٨٢٤) وهو مولى من الجزيرة . ولم يصلنا معنوناً باسمه كتاب واحد من الكتب المئتين التي نسبت اليه مع ان المؤلفين المتأخرين أخذوا أهم ما فيها وأدخلوه في كتبهم . وتتناول كتب ابي عبيدة جميع نواحي الروايات العربية الشمالية وتوردها تحت عنوانات مناسبة كالكتب التي تتناول أخبار القبائل والاسر والتي تتناول الايام ، وتمتد مؤلفاته فتشمل الاخبار الاسلامية عن الفتوحات وعن الاحداث الهـامة والمعارك ، وعن فئات معينة مثل قضاة البصرة وفرقة الخوارج والموالي . وقد اتهم بأنه كان يرمي إلى النيل من العرب تأييداً منه للشعوبية ، لكن فحص التهم التي نسبت اليه يوحي بأنه يمكن كذلك اتخاذ تلك التهم ذاتها برهاناً على نزاهة بحثه لا على تحيز متعمد .

وهناك وجوه شبه بين مؤلفات ابي عبيدة وما قـام به هشام بن محمد الكلبي (توفي حوالي ٢٠٤ / ٨١٩) [٣] وقد نظم ووسع المصنفات التي كان قـد جمعها والده (توفي عام ١٤٦ / ٧٦٣) وعوانة وابو مخنف . وتكاد كتبه تتناول نفس الموضوعات التي طرقها ابو عبيدة ، الا انـه

اهتم بجمع الاخبار التاريخية عن مدينة الحيرة وحكامها من المراجع المدونة . فكتابه ، الذي قيل انه اعتمد فيه على محفوظات كنائس الحيرة وعلى المواد الفارسية التي ترجمت له ، سار بالتدوين التاريخي خطوة طويلة نحو التدوين التاريخي العلمي . ولم تصلنا من هذا الكتاب إلا متفرقات اقتبست منه ، ومع هذا فقد أثبت البحث الحديث انه على العموم دقيق . وقيل ان هشاماً سار على النهج ذاته في كتبه الأخرى فاستخدم ما تيسر له من نقوش وكتابات ، ولكن هذا لم ينقذه من ان يتهمه المحافظون من العلماء بأنه كذاب لا يوثق به .

ظهور الاسلام :

وإذا استثنينا مواد الحيرة التي افاد منها هشام الكلبي وجدنا ان بدايات التاريخ العلمي بالعربية تقترن بدراسة سيرة الرسول (صلى الله عليه وسلم) ودراسة أعماله . وعليه فاننا نجد مصدر هذه الدراسة في جمع الحديث النبوي وبخاصة الاحاديث المتعلقة بمغازي الرسول . وكان موطن هذه الدراسة هو المدينة . ولا نجد في غيرها من المدن علماء في المغازي إلا في القرن الثاني الهجري . ويفسّر لنا ارتباط المغازي بالحديث ، هذا الارتباط الذي ترك طابعاً لا يمحى في المنهج التاريخي باستخدام هذا المنهج للاسناد ، ما طرأ من تغير هائل ظهر منذ هذه اللحظة في طبيعة الاخبار التاريخية عند العرب ودقتها المؤسسة على النقد . ويمكننا ان نشعر لأول مرة بأننا نستند إلى أساس تاريخي قويم حتى وان اعترفنا بوجود بعض العناصر المشكوك فيها في اخبار الفترتين ، المدنية والمكية ، من حياة الرسول .

ويبدو ان الجيل الثاني من المسلمين كانوا بالنسبة لهذا التطور مصادر للاخبار أكثر من انهم جامعون لها . وقد ذكرت الروايات ان ابان بن عثمان وعروة بن الزبير ، الّفا في المغازي ، غير ان الكتّاب المتأخرين

لا يوردون شيئاً من كتبهما . وفي الجيل التالي اشتهر عدد من المحدثين بجمع حديث المغازي وبخاصة محمد بن مسلم بن شهاب الزهري المشهور الذي سأله عمر بن عبد العزيز أو هشام ان يدوّن ما تجمّع لديه من مواد الحديث ، واودعها في خزانة الخلافة ، ولكنها ضاعت فيما بعد . ويعزى اليه الفضل في انه كان أول من أدمج أحاديث مختلفة الاسناد في رواية واحدة (كحديث الافك) . وبهذا سجل تقدماً في العرض التاريخي ، هذا بالرغم من ان ما فعله صار عرضة لعبث المحدثين الذين كانوا أقل حذراً وتدقيقاً .

وصارت أحاديث الزهري أساساً لكتب في المغازي صنفها ثلاثة مؤلفين من الجيل اللاحق ، ضاع منها اثنان كما ضاع اثنان آخران مستقلان او لم تصلنا منهما إلا شذرات متفرقة . على ان الكتاب الثالث ، وهو السيرة المشهورة لمحمد بن اسحق بن يسار (الذي توفي ١٥١/٧٦٨) كان ثمرة مفهوم اوسع من مفهومات اسلافه ومعاصريه ، وذلك من حيث انه لم يقصد تقديم تاريخ للرسول فحسب بل رأى أن يقدم تاريخاً للنبوات أيضاً . ويبدو ان سيرة ابن اسحق في صورتها الاصلية كانت تتألف من ثلاثة أقسام : المبتدأ ويتناول التاريخ السابق للاسلام منذ الخليقة ، وأكثره مستمد من وهب بن منبه ومن المراجع الاسرائيلية ، والمبعث ويتناول سيرة الرسول (صلى الله عليه وسلم) إلى السنة الاولى من الهجرة ، والمغازي ويتناول باقي السيرة إلى وفاته . وقد وجه إلى هذا الكتاب نقد قاس لأنه يشتمل على كثير من المرويات التافهة والاشعار المنحولة ، فقد صار مرجعاً رئيساً لتاريخ ما قبل الاسلام وتاريخ صدر الاسلام . ومن المعروف انه وجدت منه نسخ عدة منقحة ، أما جميع النسخ التي استفاد منها المصنفون العراقيون المتأخرون وكانت لهذا السبب أفضل مما هو موجود فانها ضاعت لسوء الحظ (انظر الخطيب البغدادي ١ : ٢٢١ / ٦–٨) ولم يبق في الميدان غير

ما يخص تصرف فيه مصنفه المصري عبد الملك بن هشام (توفي حوالي ٢١٨/٨٣٣) بعض التصرف .

ومما هو جدير بالالتفات ان كتّابَ المغازي هؤلاء كانوا جميعاً من الموالي . ومع ان كلمة «موالي» لم تكن ، حتى في ذلك الزمن ، تشير بالضرورة إلى أصل غير عربي ، فمن المؤكد ان ابن اسحق كان من الجزيرة إذ كان جده يسار ممن اسروا في العراق سنة ١٢ هـ / ٦٣٣ م. ومن الخطأ ان نبحث عن أي مؤثرات سوى المؤثرات الفارسية البعيدة في المفهوم الذي قام عليه كتاب ابن اسحق ؛ ثم ان العلاقة بينه وبين مدرسة المحدثين في المدينة من ناحية ، وبينه وبين مؤلفات ابن منبه من ناحية أخرى تكشف لنا انه كان نتاج وحي عربي صحيح ، وانه اتبع قواعد علم الحديث الخالص .

وحين ظهر الجيل التالي اتسع نطاق الدراسة والكتابة التاريخيتين . والحق انه ينسب لابن اسحق كتاب « **تاريخ الخلفاء** » لكن يبدو انه قصير شديد الايجاز . أما خلفه الاعظم محمد بن عمر الواقدي (١٣٠ — ٢٠٧ / ٧٤٧ — ٨٢٣) فلم يؤلف في مغازي الرسول فحسب بل كتب في عدة موضوعات من التاريخ الاسلامي المتأخر ، والف تاريخاً واسعاً ينتهي إلى خلافة هارون الرشيد . وهكذا فان علم التاريخ الذي تأثر بالحديث كان يقترب من المواد التي جمعها الفقهاء في حين انه احتفظ بمنهج الحديث في الارتكاز إلى الاسانيد . وقد وصلنا من كتب الواقدي كتاب المغازي وحده في صورته الاصلية ، غير ان محمد بن سعد (توفي عام ٢٣٠ / ٨٤٤ — ٤٥) كاتب الواقدي استفاد من استاذه في « **كتاب الطبقات** » الذي كتب فيه سيرة الرسول وسير الصحابة والتابعين . وتعين لنا الخطة المتبعة في كتاب الطبقات هذا تطوراً جديداً في فن التاريخ ، وتبين انه لم يزل مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بعلم الحديث ، والواقع ان مواده جمعت ، في المقام الاول ، من أجل نقد الحديث .

وقد قام ابن سعد نفسه بوضع الجزء المتعلق بسيرة الرسول في شكله النهائي ، (ويشمل الجزأين الاول والثاني من الكتاب المنشور) وهو ذو أهمية مزدوجة . إذ يلحق بتاريخ المغازي أوامر الرسول وكتبه التي استفاد (كالواقدي) في كتابتها من الوثائق المتيسرة . وأهم من هذا كله ما أضافه ابن سعد من فصول عن صفات وأخلاق النبي وعلامات النبوة التي كانت طليعة ما ظهر فيما بعد من مؤلفات في الشمائل والدلائل . وهذا التطور ينقل الترابط بين عناصر الحديث الصحيح وتيار ثان من الرواية (رأيناه من قبل عند ابن اسحق) خطوة أخرى ، وهو ما نجده في فن القُصّاص الذي يمثل العودة إلى نوع من الادب الشعبي قريب مما كتبه ابن منبه . وحين اتخذت السيرة هذه الوجهة الجديدة التي احتذاها جميع كتّاب السيرة فيما بعد وضح ان دور السيرة في تطور المنهج التاريخي قد بلغ نهايته .

تاريخ الخلافة :

لقد أتينا فيما سبق على وصف بدايات الكتابة عن احداث تلت وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم) . ومما يستلفت النظر ان هذا النشاط اقتصر على العراق ، فلم يرد من القرنين الاولين للهجرة أي كتاب منسوب إلى عالم في الشام أو الجزيرة العربية أو مصر . وعليه فقد كان للعراق وروايتها أبرز مكان في المؤلفات التاريخية اللاحقة . على انه بالنسبة لتاريخ صدر الاسلام اتخذت رواية المدينة مصدراً مكملاً أفاد منه الكتّاب (كالواقدي) الذين كانوا ينتمون إلى مدرسة الحديث المدنية . هل كان في المدينة وثائق مكتوبة كان الكاتب يستطيع الرجوع اليها ؟ ذلك أمر عرضة للشك بالرغم من ان دقة التسلسل التاريخي للاخبار في رواية المدينة توحي بأن مثل هذه المواد كان موجوداً . أما فيما يتصل بالعصر الاموي فهناك اشارات كثيرة تؤيد وجود الوثائق في دمشق

والعراق[٤] . ومن المرجح ان يكون المصنفون المتأخرون قد أخذوا من هذه الوثائق الاطار الزمني الدقيق بما فيه من قوائم بأسماء الولاة وامراء الحج وغير ذلك ، لكل سنة .

على انه كان عليهم عند ملء هذا الاطار ان يرجعوا إلى مواد ألفوا عند جمعها بين منهجي المحدثين وعلماء اللغة . وكان من ابرز هذه المواد روايات القبائل العربية في العراق ؛ ومن هذه قبيلة الازد التي جمع رواياتها (مع روايات أخرى) أبو مخنف ، ورواها هشام الكلبي ، وهي تعرض رواية الكوفة المؤيدة لعلي والمعارضة للامويين . وفي رواية بني كلب التي يمثلها عوانه بن الحكم (المتوفى عام ١٤٧ / ٧٦٤ أو ١٥٨ / ٧٧٥) — وقد رواها هشام الكلبي أيضاً — نزعة معارضة لعلي ومناصرة بالاحرى للشاميين[٥] . أما الرواية الثالثة ، وهي رواية تميم ، وقد روجها سيف بن عمر (توفي حوالي ١٨٠ / ٧٩٦) في صورة قصص تاريخية عن الفتوحات ، واستندت في الغالب إلى شعار كانت صلتها بالنثر تكاد تكون نفس الصلة بين هذين الفنين في قصص الايام . وهناك أجزاء من روايات قبلية أخرى مثل رواية باهلة عن حروب قتيبة بن مسلم . وبين هذه الروايات ، بما فيها من تفاصيل تنبض بالحياة وعرض جريء للاحداث ، وبين حوليات ذلك الزمن والازمان التالية تباين شديد . لكن على الرغم من تحيزها وكونها تمثّل جانباً واحداً فان قيمتها التاريخية مما لا يصح اغفاله . على انه ينبغي ان نلاحظ مرة أخرى ان هذه الروايات من الناحية الشكلية ، أي من ناحية التزامها الدقيق بمبدأ الاسناد ، تتصل بعلم الحديث (والحق اننا نجد هذا اللون من النشاط يقترن بالشعبي الذي توفي عام ١١٠ / ٧٢٨ ، وهو شيخ محدثي الكوفة) ولا تكشف عن وجود اثر لمؤثر خارجي في اسلوبها أو موضوعها .

وفي أوائل القرن الثالث نشط التأليف الأدبي بوجه عام بفعل

حافز جديد تولد من ارتفاع مستويات الثقافة المادية ومن استحداث الورق حيث انشئ أول مصنع له في بغداد سنة ١٧٨ ، ٧٩٤/٧٩٥ . ومن هذه الفترة وصلتنا أقدم مخطوطات للمؤلفات الادبية . ولكن هذه الطريقة الجديدة لم تقض في الحال على عادة نقل المواد من طريق الرواة ، فاستمرت الرواية الشفوية حتى نهاية القرن . وعليه فلا نعرف على وجه التأكيد كم كتاباً من المئتين والثلاثين المنسوبة لعلي بن محمد المدائني البصري (الذي توفي عام ٢٢٥ / ٨٤٠) دوّن بالفعل أثناء حياته . ومن المرجح ان كثيراً منها لم يكن غير صورة أخرى عن مصنفات ابي عبيدة بعد ان عدلت تعديلاً طفيفاً . لكن كتب المدائني الكبرى في تاريخ الخلافة ، وكتبه في تاريخ البصرة وخراسان تفوق هذه في أهميتها . وحين طبق المدائني أساليب النقد الذي استعملته مدرسة المدينة على ذلك السيل من الروايات العراقية فانه كفل لكتبه اشتهارها بالدقة والامانة ، فأصبحت لذلك مرجعاً رئيسياً لمصنفات الفترة التالية ، وقد أيد البحث الحديث دقتها بوجه عام .

وإذا أوجزنا هذه التطورات وجدنا أبرز حقيقة تطالعنا هي ان المجتمع الاسلامي دخل مرحلة الوعي التاريخي على الرغم من معاداة الفقهاء الاولين للدراسات التاريخية . ولا ريب في انه كان للحجج التاريخية التي وردت في القرآن ، وذلك الفخر بالفتوحات الاسلامية الواسعة — وهو فخر تولد على نحو طبيعي — أثر في نشوء ذلك الوعي . وهناك ظاهرة أخرى بارزة وهي ان جل جامعي الروايات التاريخية إنما كانوا من الفقهاء والمحدثين — هذا إذا لم نذكر علماء اللغة — وهذه الظاهرة توحي بأن سبب الوعي أعمق مما قدرناه . فالنظرة الدينية ترى في التاريخ صورة التجلي للفعل الالهي في توجيه شئون البشر ؛ ونستطيع أن نقول ان أهل الاجيال الاولى اقتصرت نظرتهم على تتبع ذلك التجلي في توالي الانبياء حتى خاتم الانبياء محمد (صلى الله عليه وسلم) ؛ غير

ان جميع المذاهب الاسلامية اجمعت على ان تجلي الفعل الالهي لا يقف هنالك ، وإنما يؤمن أهل السنة ان امة الله ــ أي المسلمين ــ هم الدين يرتبط بهم استمرار ذلك التجلي . وعلى ذلك كانت دراسة تاريخ تلك الامة تتمة ضرورية تكمل دراسة الوحي الالهي في القرآن والحديث . ثم ان مبدأ الاستمرار التاريخي كان أساساً من أسس الفكر السني في الدين والسياسة ، أما الشيعة فرأوا ان الحكومة الالهية استمرت في الائمة ويوضح لنا موقف ابي مخنف ، وهو الاخباري الشيعي الوحيد بين من سبق ذكرهم ، تأثير هذا المفهوم الشيعي فيه ، فقد قصر اهتمامه على تاريخ الحركات الشيعية في الكوفة . وأقوى من هذا شاهداً على مكانة التاريخ من الفكر الديني إنما يتمثل في روح التقوى المستسلمة وفي الجدل الديني اللذين قد فتحا الباب على مصراعيه للانتحال والوضع عند مقتل عثمان بن عفان لا لأسباب حزبية أو دفاعية فحسب بل بغية تهدئة الخواطر أيضاً ، ومن أبرز الامثلة على هذا ما حشده سيف بن عمر من وضع وانتحال في كتابه الثاني حول مقتل عثمان . ومن ثم صار التدوين التاريخي جزءاً لا يتجزأ من الثقافة الاسلامية . فاما في بلاد البحر الابيض المتوسط فقد بدلت الروايات التاريخية القديمة أو عدلت بحيث تتمشى مع الروح الاسلامية ، وأما في البلدان الشرقية المتحضرة حيث لم يوجد تاريخ مدون ، وفي افريقيا البدائية ، فقد اعقب انتشار الاسلام فيها ظهور المدونات التاريخية .

السياق التاريخي المتصل :

في منتصف القرن الثالث ظهرت بدايات التأليف التاريخي بمعناه الواسع ، أي الجمع بين مواد مستمدة من السيرة ومن الكتب التي ذكرناها آنفاً ومن مصادر غيرها وربطها في سياق تاريخي متصل . وقد سار أقدم المصنفين وهو أحمد بن يحيى البلاذري (المتوفى عام

٢٧٩ / ٨٩٢) على النهج القديم . تلقى البلاذري العلم عن ابن سعد والمدائني وخلف لنا مؤلفين يكشفان عن اثر شيخيه فيه وعن روح النقد في عصره على أحسن وجه . غير ان الكتاب التاريخي الذي يميز هذه المرحلة إنما هو **التاريخ العام** الذي يبدأ بخلق آدم ثم يعرض موجزاً للتاريخ العالمي على نطاق يتسع أو يضيق تمهيداً لايراد التاريخ الاسلامي ذاته . وليس مفهوم التاريخ العام بجديد ، بل هو بالاحرى توسيع للفكرة التي يقوم عليها كتاب ابن اسحق ، وذلك باضافة تاريخ المجتمع الاسلامي وبمعالجة تاريخ ما قبل الاسلام معالجة أكثر شمولاً . **فالتاريخ العام** اذن ليس تاريخاً عالمياً بالمعنى الحقيقي ، إذ أصبح المؤرخ بعد قيام الاسلام لا يهتم كثيراً بتواريخ الأمم الأخرى .

وإذا استثنينا كتاب هشام الكلبي قلنا ان المأثور الفارسي يدخل ها هنا لأول مرة في صلب التدوين التاريخي عند العرب ، هذا بالرغم من ان ابن المقفع (المتوفى حوالي ١٣٩ / ٧٥٦) كان قد نقل **كتاب الملوك** أو **خداي نامه** من الفارسية إلى العربية قبل هذا بقرن من الزمن . وكانت المواد المستمدة من الاساطير اليهودية والنصرانية — كما بينا آنفاً — قد تسربت قبل هذا بمدة طويلة إلى التاريخ العربي تحت ستار التفسير الاسلامي ، وان كان هذا لم يعد كله بالخير على هذا التاريخ . كذلك كان اثر التواريخ الفارسية سيئاً . وتفسير ذلك ان نشأة التاريخ في احضان علم الحديث اكسبت العرب — وهم ينزعون إلى سرعة التصديق والاغراق في الخيال عند تذكر الماضي — قدراً من الواقعية واحترام المقاييس النقدية ، وهذان شرطان أساسيان في أي تدوين تاريخي أصيل . فلما تجاوز التاريخ نطاق الميدان الاسلامي عادت صعوبة التمييز بين العناصر الاسطورية وشبه الاسطورية وبين العناصر التاريخية تظهر من جديد مشفوعة بميل إلى الوثوق في المواد المتيسرة واستخدامها . ومما قوى هذه النزعة حينئذ طبيعة المراجع التي استمد منها المصنفون العرب

موادهم عن التاريخ القديم لفارس وغيرها من البلاد . فالاقسام الاولى من كتاب خداي نامه ذاته كانت تشتمل على قصص عن شخصيات اسطورية ، وتأملات كهنوتية ، وأساطير أفستية ، وما علق بالذاكرة من قصة الاسكندر ، حتى تاريخ الساسانيين ذاته شابته عناصر بطولية وأخرى بيانية [٦] . وفي الوقت ذاته انتعشت الدراسات اليونانية عن طريق الترجمات السريانية وأحيت الاهتمام بالعهود القديمة اليونانية واليهودية النصرانية ، فاستلزم هذا ان يرجع المؤلفون إلى مصادر لم تكن دائماً أرقى من كتاب **خداي نامه** ، ومنها ، على سبيل المثال ، الكتاب السرياني المعروف **بمغارة الكنز** (**معارت كزي**) .

ومن هذه المصادر أخذ مصنفون مثل أبي حنيفة الدينوري (المتوفى عام ٢٨٢ / ٨٩٥) وابن واضح اليعقوبي (المتوفى عام ٢٨٤ / ٨٩٧) مواد دخلت في مجموع المدونات التاريخية الاسلامية . على ان اليعقوبي وسع نطاق تاريخه (بحيث شمل الشعوب الشمالية وأهل الصين) فجاء كتابه أقرب إلى الموسوعة التاريخية منه إلى التاريخ العام . ومن هذا النوع من المصنفات « **كتاب المعارف** » للمحدث ابن قتيبة (المتوفى عام ٢٧٦ / ٨٨٩) والكتب التاريخية التي الفها في القرن التالي حمزة الاصفهاني (الذي توفي حوالي ٣٦٠ / ٩٧٠) والمسعودي (الذي توفي حوالي ٣٤٥ / ٩٥٦) . ومن حق المسعودي ان يعد من أعظم المؤرخين العرب ولكن ضياع مؤلفاته الاصلية المسهبة التي لم يصلنا منها إلا مختصرات يجعل من العسير علينا ان نكوّن فكرة دقيقة عن منهجه .

ويتبين من مثل هذه المؤلفات ان عنصراً فكرياً جديداً كان قد دخل في تدوين التاريخ عند العرب ، ويمكن تعريف هذا العنصر بأنه الرغبة في المعرفة من أجل المعرفة ذاتها . ومن الامور الهامة ان المؤلفين امثال اليعقوبي والمسعودي لم يكونوا مؤرخين فحسب بل كانوا جغرافيين أيضاً اكتسبوا معلوماتهم الجغرافية في المقام الاول من رحلاتهم الواسعة . وليس

من شك في اننا نستطيع ان نتتبع في هذا التطور اثر التراث الثقافي الهلنستي الذي كان ينفذ إلى جميع فروع النشاط الفكري في الاسلام خلال القرنين الثاني والثالث . والحق ان هذا الاثر كان في ميدان التاريخ أعظم مما هو في الفروع الأخرى ، لكن المؤلفين واصلوا هذا الربط بين التاريخ والجغرافيا حتى خلال الفترة العثمانية .

على ان هذه العناصر الدخيلة (باستثناء تاريخ الفرس) لم تدخل ذلك الصرح الشامخ الذي به بلغ التدوين التاريخي ذروته وهو « **تاريخ الرسل والملوك** » المشهور لمحمد بن جرير الطبري (المتوفى عام ٣١٠ / ٩٢٣) ؛ ذلك ان الطبري كان في الاصل محدثاً وأراد ان يكون تاريخه تكملة لتفسيره الكبير للقرآن الكريم ، ولهذا أورد الروايات التاريخية بنفس الوضوح والتدقيق والتحرّي الذي اتسم به التفسير . ويبدو من تاريخه الذي وصلنا انه صورة موجزة من كتاب اوسع كان ينوي تأليفه ، وبينما نجد الطبري يستخدم النقد في تفسيره صراحة ، فانه يفعل ذلك في تاريخه ضمناً ، ولما كان الطبري محدثاً فان نواحي الضعف التي قد يتعرض لها المحدث واضحة في تاريخه فتراه مثلاً يفضل الروايات شبه التاريخية التي أوردها سيف بن عمر على روايات الواقدي لأن هذا الثاني متهم عند المحدثين . بيد انه ينبغي ان لا ننسى اجادته في سائر النواحي ونحن نتذكر مناحي ضعفه ، فكتابه بما يتمتع به من صدق وشمول يعين لنا خاتمة حقبة كاملة . ولا نجد بعده مصنفاً يأخذ على عاتقه من جديد جمع المواد عن تاريخ صدر الاسلام والنظر فيها ، وانما المصنفون بعده اما نقلة للروايات من تاريخ الطبري (يكملونها أحياناً من كتب البلاذري) واما مؤرخون يبتدئون من حيث انتهى الطبري .

وقد جاء القسم الاخير من تاريخ الطبري ضحلاً ، وكانت ضحالته في الوقت ذاته نذيراً بأن نهج المحدثين لم يعد كافياً . وأدى تنظيم الدواوين إلى احلال طبقة الكتّاب وجلساء الخلفاء في الدرجة الاولى بين الثقات

في التاريخ السياسي وإلى وضع علماء الدين في المرتبة الثانية . ومن أجل هذا السبب أيضاً يمثل القرن الثالث نهاية مرحلة في تدوين التاريخ عند العرب .

٢ ـ من القرن الثالث الى القرن السادس

وحين تمّ الاعتراف بالتاريخ وبمقوماته بين العلوم دخل فترة من التوسع السريع ، وتضخم ظهور المؤلفات التاريخية حتّى انه ليستحيل علينا ان نفعل شيئاً سوى ايجاز النزعات الرئيسية في التأليف التاريخي .

كان علماء الامصار في القرن الثالث قد بدأوا بجمع الروايات التاريخية المحلية . وإذا استثنينا تاريخ مكة للازرقي وهو يعتبر في أساسه من كتب السيرة فان أقدم تاريخ محلي هو فتوح مصر والمغرب لعبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم (المتوفى عام ٢٥٧ / ٨٧١) . ومما هو جدير بالالتفات ان هذا الكتاب يشتمل على ما تشتمل عليه التواريخ العامة المذكورة آنفاً من مواد مميزة ، إلا انه يفتقر إلى ما فيها من النقد والتحري . وهو يستند في اخبار الفتوح إلى الروايات المدنية والروايات المحلية غير الموثوقة . ولم يستمد توطئة كتابه من مواد مصرية أصلية بل استمدها في الاكثر من المصادر اليهودية والروايات العربية المنقولة بطريق مدرسة المدينة . وهذا الجمع ذاته بين الاسطورة وبين روايات يتفاوت مبلغ صدقها نجده جلياً في كتاب عن تاريخ المسلمين بالاندلس منسوب إلى عبد الملك بن حبيب (الذي توفي عام ٢٣٨ / ٨٥٣) وفي كتاب **الاكليل** للهمداني (الذي توفي عام ٣٣٤ / ٩٤٥ ـ ٩٤٦) . ولعل التواريخ المحلية التي صنفت خلال القرن الثالث عن المدن ، وضاعت جميعاً سوى جزء واحد من « **تاريخ بغداد** »

لابن ابي طاهر طيفور كانت تفوق هذين الكتابين رصانة ودقّة في نقل الحقائق . وشهدت القرون التـالية انتاجاً وفيراً من هذه التواريـخ المحلية احتذت أحـد نهجين : فاما انهـا ركزت الاهتمام بالتراجم واما اهتمت بالوقائع التـاريخية . وبالرغم من ان التواريـخ التي وصلتنـا من الصنف الثاني لا تخلو من شطحات الخيـال فانها حفظت كثيراً من المواد القيمة التي لم تندرج في التواريـخ الكبرى وهي لهـذا السبب ذات أهمية بالغة (كمؤلف كل من : النرشخي ، وابن القوطية ، وعمارة اليمني ، وابن اسفنديار) وقـد جرت هذه الكتب في اسلوبها وطرائق معالجتهـا للمادة على قـاعدة التمشي مـع الاسلوب الشائع في الاقليم عندئذ . وقـد نكتفي في هـذا المقام بهذا القدر عنها ، ولكن ينبغي أن نذكر انهـا تؤلف جزءاً لا يستهان بـه مطلقـاً من التدوين التـاريخي في الاسلام في كل مـن اللغتـين العربيـة والفارسية .

وعلى أي حال يصبح من العسير علينا بعد منتصف القرن الرابع أن نتبين الفرق بـين التاريخ العـام وتاريخ الاقليم . ومن ثم يصبح النموذج الرئيسي للتـأليف التاريخي بالمعنى الدقيق هو التاريخ الحولي المعاصر ، مصدّراً بموجز للتاريخ العـام . ولا يمكن في مثل هـذه التواريخ ان تظل رغبة المؤلف واخبـاره « عامة » . ذلك ان المؤلف في هذه الحالة محدود بأفق الكيان السياسي الذي يعيش فيه ويندر ان يتمكن من تناول أحداث الاقاليم القـاصية . لكن إلى أي حدّ يمكن أن نعد تحدد أفق الكاتب نتيجة لمـا احدثه فقدان الوحدة السياسية في الاسلام من اثر في الحياة الفكرية ؟ ذلك موضوع ما يزال مجـال البحث فيه واسعاً . أمـا العامل الاهم عندنا فهو ان تدوين التاريـخ السياسي أصبح في الغـالب مهمة الموظفين والمقربين من البلاط . وقد اثر هذا التغيير في الشكل والموضوع والروح على السواء . فقد كانت

كتابة تاريخ للاحداث الجارية عملية سهلة مسلية لذوي الخبرة من الكتّاب ورجال الدواوين . وكانت المصادر التي يستقون منها أخبارهم هي الوثائق الرسمية والاتصالات الشخصية وما يدور من حديث بين الموظفين والمقربين إلى صاحب البلاط . ولهذا نجد من الناحية الشكلية ان الاسناد اقتصر فيها على اشارة موجزة إلى المصدر ، بل ان المصنّفين المتأخرين استغنوا في الغالب عنه . بيد انه لم يكن هناك معدى عن ان يصور عرضهم للاحداث تحيز طبقتهم وضيق نظرتها اجتماعياً وسياسياً ودينياً . واستبعد المفهوم الديني القديم الذي كان قد أسبغ على التاريخ سعة الافق والاحترام ، وجنح التاريخ الحولي إلى تركيز الاهتمام المتزايد في اعمال الحاكم والحاشية . ومن الناحية الأخرى نجد ان الاخبار التي ترد في مؤلفات الكتّاب عن الاحداث الخارجية في ذلك العصر صادقة بوجه عام بالرغم من ضيق امكانات الكاتب منهم . فالتاريخان المعاصران لابن مسكويه (الذي توفي عام ٤٢١ / ١٠٣٠) ، وهلال الصابي (الذي توفي عام ٤٤٨ / ١٠٥٦) يكشفان عن التزامهما مقياساً صارماً للدقة وتحرّراً نسبياً من الهوى السياسي . ومما يثبت لنا شيوع هذا المقياس ما تبقى من تاريخ مصر لعبيد الله بن أحمد المسبّحي (الذي توفي عام ٤٢٠ / ١٠٢٩) وتاريخ الاندلس لابن حيان القرطبي (الذي توفي عام ٤٦٩ / ١٠٧٦ – ١٠٧٧) هذا إذا اكتفينا بذكر أبرز الاسماء .

وكان لانصراف التاريخ إلى أمور الدنيا نتيجة أخرى خطيرة ، فبعد ان كان يتخذ المسوغ الديني سبباً لوجوده ، أخذ حينئذ يتذرع بمسوغ آخر وهو القيمة الاخلاقية لدراسته ، أي انه يخلد ذكر الاعمال الصالحة والسيئة لتكون عبرة للاجيال المقبلة (٧) . وكانت حجة كهذه تصادف قبولا حسناً لدى جمهور الاخلاقيين ورجال

الادب ، فما دام التاريخ مجرد فرع من فروع الاخلاق ، لا علماً من العلوم ، فلا ينبغي ان يترددوا في تكييف ما يصفونه بالعبر التاريخية حسب اغراضهم . فاغرقت كتب **الادب** و « **مرايا الامراء** » المليئة بمثل هذه الضلالات ، في افساد ذوق الجمهور واحكامه ، بل ان المؤرخين والاخباريين أنفسهم لم يكونوا دائماً بمنجاة من هذه العدوى

ويمكننا في هذا المقام ان نذكر المنحولات التاريخية العديدة التي انتشرت في هذه الفترة أو فيما بعد . وجاءت غالبية هذه المنحولات على شاكلة أخبار سيف بن عمر ، اي انها لم تكن كلها موضوعة وانما كانت ذات أصول صحيحة اختلطت بجميع أنواع الروايات الشعبية والاساطير الخيالية واخبار الدعاية والحزبية ، وكان وراء هذه كلها في العادة غرض سياسي أو ديني معين (كما هي الحال لدى ابن قتيبة والشريف المرتضى والواقدي) .

وبالرغم من ان العالم والمحدّث قد تخليا للموظف عن دورهما في تدوين التاريخ السياسي ، فقد بقي في أيديهما ميدان اوسع من التاريخ السياسي وهو التراجم . وكان هذا الميدان أيضاً ، كما سبق القول ، فرعاً من فروع التاريخ في بداياته . والحق انه بعد تحول التاريخ السياسي إلى تاريخ للاسر الحاكمة التزم فن التراجم المفهوم القديم التزاماً أصدق . فسير العلماء ، « ورثة النبي » ، كانت في نظر العلماء هي التاريخ الصحيح لأمة الله على الارض على نحو أصدق من تاريخ التنظيمات السياسية الزائلة (التي كانت أحياناً مخالفة لتعاليم الله) . وإلى جانب كتب خصصت لطبقات المحدثين والفقهاء المنتمين إلى هذا المذهب أو ذاك ، وكانت كتباً تخدم غرضاً فنياً وقلما كانت تراجم بالمعنى الدقيق ، إلى جانب ذلك صارت أخبار بعض المشهورين منذ زمن مبكر موضوعاً لمصنفات منفصلة . ومن أقدم ما وصلنا من هذا النوع من المؤلفات سيرة الخليفة عمر بن عبد العزيز التي وضعها أخ

لابن عبد الحكم ، واستند في اخباره ، كما يقول ، على وثائق مدوّنة وعلى روايات الفقهاء وخاصة في المدينة . على ان هذه المصنفات كانت تضم في أكثر الاحيان طبقة أو صنفاً كاملاً من الاشخاص . فالصوفية مثلاً ، خصصوا مؤلفات عدة لتراجم الصوفية ، ومن أشهرها الكتاب الضخم « **حيلة الاولياء** » لابي نعيم الاصفهاني (الذي توفي عام ٤٣٠ / ١٠٣٨) ، كما انتشرت بين الشيعة مؤلفات لا عن فقهاء الشيعة ومؤلفاتهم فحسب ، بل وعن الشهداء من آل علي . ومن النتاج الذي يميز هذه الفترة معاجم تشتمل على تراجم العلماء والمشاهير ممن ينتمون لاحدى المدن أو الولايات ، وكان المصنف عالماً ينتمي إلى تلك المدينة أو الولاية ، وجاءت هذه المعاجم في الغالب بالغة الضخامة كتاريخ بغداد مثلاً للخطيب البغدادي (المتوفى عام ٤٦٣ / ١٠٧١) الذي يقع في اربعة عشر مجلداً مطبوعاً . وقد فقد أكثر هذه المؤلفات لكن وصلنا منها « تاريخ » دمشق لابن عساكر (المتوفى عام ٥٧١ / ١١٧٦) ، ومن المرجح ان يكون هذا الكتاب أكثر شمولاً من أي مؤلف آخر من نوعه بالعربية ، كما وصلتنا سلسلة من التراجم الاندلسية (لابن الفرضي وابن بشكوال وابن الابار) وبعض المعاجم الصغيرة .

وبسط أدب التراجم ظله على ميادين أخرى ، من أبرزها ، كما هو متوقع ، ميدان استمد مواده من علم اللغة بفرعيه الانساني الضيق والانساني الواسع . وكانت ثمرة الاول طبقات النحاة وتراجم الاعلام من اللغويين ، وثمرة الثاني ظهور التآليف الواسعة عن الشعراء والكتاب (**كالشعر والشعراء** لابن قتيبة **واليتيمة** للثعالبي) وألفت كتب مشابهة عن رجال المهن الأخرى ، كالاطباء والمنجمين ، واوجد فن الموسيقى والغناء حافزاً على تصنيف أعظم كتب التراجم بالعربية في القرون الاولى وهو كتاب **الاغاني** لابي الفرج الاصفهاني (الذي توفي عام

٣٥٦ / ٩٦٧) .

ويبدو ان اقبال الكتّاب على كتابة سير لأنفسهم كان ضعيفاً ، فلم يصلنا من هذه الفترة سوى كتابين هما سيرة المؤيد في الدين (الذي توفي سنة ٤٧٠ / ١٠٨٧) و**الاعتبار** لاسامة بن مرشد بن منقذ (الذي توفي سنة ٥٨٤ / ١١٨٨) .

ويكشف لنا أدب التراجم كله وكذلك التراجم الاسلامية المتأخرة عن خصائص مشتركة . فهي في العادة تلتزم مبدأ الاسناد التزاماً دقيقاً . وتعنى عناية بالغة بتعيين النواحي الزمنية ، وبخاصة تاريخ الوفاة ، وتوجز الاحداث الرئيسية في حياة صاحب الترجمة . وتقتصر التراجم القصيرة على التواريخ وموجز الاحداث الرئيسية مضافاً اليها كشف بالمؤلفات إذا كان المترجم مؤلفاً ، وبعض الاشعار إذا كان شاعراً . اما التراجم الطويلة فيتألف الجزء الاكبر فيها من وقائع لا ترد في الظاهر طبقاً لأي نظام زمني أو موضوعي . والترجمة على هذا النحو ترسم الشخصية في الغالب بصورة حية ، ولكنها تأتي أحياناً مضطربة وبخاصة عندما تفتقر إلى ما يؤكد صدق أخبارها . على ان هذا الادب ، بالرغم من تساهله كله وميله إلى الاخذ بالسماع فانه يمدنا ، لقربه من حياة الناس ، بتكملة قيمة تصحح التواريخ السياسية .

وفي وقت مبكر جمع المؤلفون بين التاريخ والسيرة فيما أصبح يعرف بتاريخ الاشخاص . وجاء هذا النمط أشد ما يكون ملاءمة لتواريخ الوزراء — كتلك الكتب التي صنّفها محمد بن عبدوس الجهشياري (الذي توفي عام ٣٣١ / ٩٤٢ — ٩٤٣) وهلال الصابي الذي ذكرناه آنفاً (وتوفي عام ٤٤٨ / ١٠٥٦) وعلي بن منجب الصيرفي (المتوفى عام ٥٤٢ / ١١٤٧ — ١١٤٨) ويتناول الصيرفي تاريخ وزراء الخلفاء الفاطميين — ؛ ولتواريخ القضاة ، وأقدم الامثلة عليها كتاب **الولاة**

والقضاة لمحمد بن يوسف الكندي (المتوفى عام ٣٥٠ / ٩٦١) وكتاب **قضاة قرطبة** لمحمد بن الحارث الخشني (المتوفى عام ٣٦٠ / ٩٧٠ — ٩٧١) . وهناك مزيج غريب من السير السياسية والادبية جاء في **كتاب الاوراق** للصولي (المتوفى عام ٣٣٥ / ٩٤٦) . وعندما ظهرت الاسر الحاكمة في الاطراف طبق النهج ذاته عليهم إلى ان حلت تواريخ هذه الاسر الحاكمة خلال القرنين الخامس والسادس ، على الاقل في الولايات الشرقية ، محل التواريخ التقليدية في واقع الامر . وكانت هذه خطوة بالغة الضرر لأن استقواء العنصر الشخصي أفسح المجال لمزيد من تأثير العوامل الشخصية وبخاصة عندما أخذ الحكام أنفسهم يأمرون بكتابة تواريخ لعهودهم ويشرفون عليها . وهنا أصبح التاريخ صناعة ، وحلّ أسلوب الكتّاب البلاغي المعقد محل سرد الوقائع سرداً بسيطاً . ويبدو ان الذي وضع هذا الاسلوب الجديد هو ابراهيم الصابي (المتوفى عام ٣٤٨ / ٩٩٤) في كتابه المفقود « **التاجي** » ، الذي الفه في تاريخ البويهيين ، وانتشر هذا الاسلوب بفضل كتاب يضاهي التاجي وهو كتاب « **اليميني** » الذي ألّفه العتبي (المتوفى حوالى ٤٢٧ / ١٠٣٥) في تاريخ سبكتكين ومحمود الغزنوي . وقد نجد صلة بين هذا الكتاب وبين احياء الفارسية والتاريخ الفارسي في المشرق ، كما قد نجد فيه اثراً لشعر الملاحم الفارسي الذي ظهر إلى الوجود في الوقت ذاته (كشعر الدقيقي والفردوسي) . وعندما نبرئ كتاب هذه « التواريخ الرسمية » من مجافاة الحقيقة عمداً ، أو من رذيلتي التعبد للعظماء واخفاء الحقيقة ، يظل تبجحهم وافتقارهم إلى القدرة على الحكم يخلقان انطباعاً سيئاً عنهم . ومن سوء الحظ ان الشهرة الواسعة التي بلغتها هذه المؤلفات وما أوحت بـه من كتب في حلقات الادباء قد جعلت الناس في الغالب يعتبرونها ممثلة للتاريخ الاسلامي بوجه عام ، إلا ان هذه النظرة اليها لا تنصف العلم الذي كانت الاجيال الاولى من علماء الاسلام قد

أنشأته بصبر وأناة .

وعند هذه النقطة غير الملائمة بدأت كتابة المؤلفات التاريخية باللغة الفارسية . ومما هو جدير بالالتفات ان كثيراً من أقدم الكتب المنقولة إنما هي ترجمات ومختصرات لاصول عربية ، تبدأ بمختصر لتاريخ الطبري وضعه بشيء من التصرف الوزير ابو علي البلعمي ، ولكنها تبدأ في الغالب بمواد أخرى هامة (مثل الكرديزي) . على انه لم يبق سوى القليل من التواريخ المحلية للاسر الحاكمة التي كتبت بالفارسية في أثناء هذه الفترة ، وليس في ما بقي منها إلا شيء ضئيل يميزها عن التآليف العربية المعاصرة في الولايات الشرقية . ويبدو ان عدداً من المؤلفين ، كالنسوي ، كانوا يكتبون حيناً بالفارسية وحيناً بالعربية ، وذلك تبعاً للظروف . ويستثنى من هذه المؤلفات كتاب مشهور خالف سائر المؤلفات في الاسلوب وهو « المذكرات » الكاملة الخالية من الهوى لابي الفضل البيهقي (المتوفى عام ٤٧٠ / ١٠٧٧) وهو مؤلف فريد في نوعه بين ما وصلنا من العهد السابق للدور المغولي .

وقد بدأ احياء الفارسية واتخاذها لغة للادب في ظل الاسر الفارسية الحاكمة في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) ثم شجعه الحكام الاتراك في القرون التالية إذ كانوا بوجه عام يجهلون العربية . فلما امتدت فتوحاتهم غرباً إلى الاناضول في الجنوب الشرقي إلى الهند حملوا معهم اللغة الفارسية . وعند نهاية القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) كانت التواريخ الفارسية قد بدأت تؤلف في هذه المناطق أيضاً : ففي آسيا الصغرى ألف محمد بن علي الراوندي (حوالي ٦٠٠ / ١٢٠٣) ، وفي الهند فخر الدين مبارك شاه (الذي توفي عام ٦٠٢ / ١٢٠٦) وهو سلف لعدد كبير من المؤرخين الهنود ـ الفارسيين .

وقبل أن ننتقل إلى الفترة التالية ينبغي ان نشير إلى نوعين آخرين من فروع التأليف الادبي المرتبط بالتاريخ . فان استخدام علم

الرياضيات والهيئة لتحديد زمن الاحداث الذي نرى آثاره في عدة مؤلفات سابقة ترك لنا أثراً خالداً وهو كتاب « **الاثارة الباقية** » لابي الريحان البيروني (المتوفى عام ٤٤٠ / ١٠٤٨) . أما الطائفة الثانية من المؤلفات ، وهي تعنى بالآثار أكثر من عنايتها بالتاريخ ، بالمعنى الدقيق ، فقد انصرفت إلى المواطن التي نزلها العرب في البلاد المفتوحة . ويبدو ان أدب الخطط هذا نشأ في العراق وكان أهم المؤلفات فيه مؤلف مفقود للهيثم بن عدي (المتوفى عام ٢٠٧ / ٨٢٢ – ٨٢٣) ثم حظي باهتمام خاص في مصر .

وأخيراً فان انتشار العربية بين الجماعات النصرانية الشرقية أدى إلى تصنيف مؤلفات بالعربية تناولت تاريخ الكنائس النصرانية ودمجته أحياناً بتاريخ العرب والبيزنطيين ، وأبرز هذه المؤلفات كتب البطريرك الملكاني يوطيخا والاسقف اليعقوبي ساويروس بن المقفع . ومما يثير العجب في هذا الباب تاريخ للاديرة النصرانية (الديارات) في مصر وغربي آسيا صنفه كاتب مسلم هو علي بن محمد الشابشتي (المتوفى حوالي عام ٣٨٨ / ٩٩٨) .

٣ – من نهاية القرن السادس الى اوائل القرن العاشر

ومنذ القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) يزداد التباعد بين تدوين التاريخ بالعربية وتدوينه بالفارسية . ولما أتمت فتوحات المغول أمر احلال الفارسية محل العربية لغة للادب في المنطقة التي غلبت عليها الثقافة التركية – الفارسية واتسعت نتيجة للتوسع الاسلامي حتى شملت الهند ، نشط التأليف التاريخي بالفارسية نشاطاً هائلاً في جميع هذه المناطق . على ان تدوين التاريخ عند العرب كان يزداد كذلك . وإذ

أصبح أمامنا الآن هذا القدر الهائل من الكتابات التاريخية فلا بد من ان نميز الادب التاريخي العربي عن الفارسي ونتناول كلاً على حدة .

تدوين التاريخ بالعربية :

على الرغم من ان تدوين التاريخ بالعربية سار في مجموعه في الاتجاهات التي ذكرناها آنفاً فانه يتميز بعدد من المظاهر الجديدة . وقد طرأ أبرز هذه التغيرات على الصلة القائمة بين كتابة السيرة وبين التاريخ السياسي ، وعلى عناصر التصانيف التي تتناول التاريخ العام . ووراء هذه التطورات عوامل : اولها عودة المؤرخ العالم إلى الظهور جنباً إلى جنب مع المؤرخ الرسمي ، وثانيها انتقال مركز تدوين التاريخ بالعربية من العراق إلى الشام ومن ثم إلى مصر .

والظاهرة الرئيسة في كتابة الحوليات عند مستهل هذا العصر هي احياء **التاريخ العالمي** (الذي يبدأ بالخليقة) أو **التاريخ العام** الذي كان أكثر شيوعاً (ويبدأ بظهور الاسلام) . وبهذا استعاد المؤرخون النظرة الانسانية السابقة إلى التاريخ من حيث هو تاريخ للمجتمع ، هذا بالرغم من ان أحداً منهم لم يبحث من جديد في تاريخ القرون الاولى . وعلاوة على هذا فان نظرتهم العلمية تبدو فيما بذلوا من جهود للجمع بين تواريخ السير والتواريخ السياسية الامر الذي كان قد تم عمله في الحقيقة في تأليف بعض التواريخ المحلية السابقة كتاريخ دمشق لابن القلانسي (المتوفى عام ٥٥٥ / ١١٦٠) . وكانت نسبة أحد العنصرين للآخر تتفاوت باختلاف منازع الكتّاب ، ففي بعض التواريخ (كما هو الحال عند ابن الجوزي والذهبي وابن دقماق) تطغى اخبار الوفيات على الاحداث السياسية إلى حد ان هذه تقتصر في الغالب على بضعة عبارات لا رابط بينها ، مع اننا نجد عز الدين ابن الاثير (المتوفى ٦٣٠ / ١٢٣٣) يعكس الوضع في كتابه « **الكامل** » . ويمتاز ابن الاثير كذلك بأنه حاول

ان يعرض التاريخ عرضاً أقل جموداً ، وذلك بجمع وقائع موضوع معين في اطار حولي . وبالرغم من ان التمعن في كتابه يكشف عن بعض العيوب في معالجة المواد فان روعة الكتاب وحيويته جلبا له شهرة عاجلة ، وغدا مرجعاً عاماً للمؤلفين المتأخرين .

وهناك ما يسوغ لنا ان نظن بأن هذه النظرة العالمية استمدت بعض الايحاء من احياء فكرة الخلافة الشاملة . على ان المثال الذي وضع صارت تحتذيه ، إلى حد التطرف ، طائفة من المؤرخين الذين اعتمد أكثرهم اعتماداً بالغاً على ابن الاثير (كابن واصل وسبط بن الجوزي وابن العبري ، وبيبرس المنصوري ، وابن كثير ، واليافعي) مع انهم كانوا يلحقون بما يقتبسونه مواد محلية ومواد ظهرت من بعد . ونجد بعض مزيد من التفرد عند الموسوعي المصري شهاب الدين النويري (الذي توفي عام ٧٣٢ / ١٣٣٢) وابن الفرات (الذي توفي عام ٨٠٧ / ١٤٠٥) بينما يتبع جرجس المكين النصراني (الذي توفي عام ٦٧٢ / ١٢٧٣) أسلوب يوطيخا . وأشد التواريخ العامة المتأخرة بالعربية أهمية لتدوين التاريخ كتبت في الاندلس والمغرب ، وإذا قارناها بما كتب في زمنها في الشرق نجد لدى كتاب المغرب مفهوماً أوسع للتاريخ وتصوراً أقل تحيزاً . ولم يبق من الكتب التاريخية الكثيرة التي ألفها ابن سعيد المغربي (المتوفى عام ٦٧٣ / ١٢٧٤) — وهو رحالة وباحث لا يكل بلغت به الجرأة إلى ان يطلب مقابلة هولاكو المشهور — الا أجزاء متفرقة ، ولكنها تكفي لأن تبين لنا انه اعتمد في كتابتها نسخاً دقيقة عديدة عن كثير من الكتب السابقة . ويستحيل علينا هنا ان نفي تاريخ عبد الرحمن بن خلدون (المتوفى عام ٨٠٨ / ١٤٠٦) الذي طبقت شهرته انحاء العالم حقه من المعالجة . فهو مؤرخاً يخيب آمالنا أحياناً ، أما هو فيلسوفاً في التاريخ فمن المؤكد ان الحكم الاخير عليه لم يصدر بعد رغم الكتابات الكثيرة التي ظهرت عنه . واما بالنسبة لأثره في علم

التاريخ الاسلامي فالامر مشكلة لا تزال تنتظر حلاً إذ بالرغم من قيام مدرسة تاريخية مشهورة في القرون التالية وبالرغم من الاقبال البالغ على كتابة التاريخ في تركيا ، حيث ترجمت مقدمة ابن خلدون في القرن الثاني عشر الهجري (الثامن عشر الميلادي) ، فليست هناك اشارة إلى ان المبادئ التي وضعها ابن خلدون ظفرت من خلفائه حتى بمن يدرسها ، بله ان يطبقها .

وظهر إلى جانب التواريخ العامة انتاج ضخم من تواريخ الاقاليم والسلالات الحاكمة والسير كتبه مؤلفو تلك التواريخ أنفسهم وإذ انغمرت الثقافة العربية في فارس والعراق تحت تيار الغزوات المغولية فانها لم تنتج بعد تاريخ العباسيين المفقود الذي الفه تاج الدين بن الساعي (المتوفى عام ٦٧٤ / ١٢٧٥) شيئاً يذكر سوى بعض التواريخ والمختصرات القصيرة (كالفخري لابن الطقطقى) . على انه حدث قبل هذا ان انتقل مركز التدوين التاريخي بالعربية إلى الشام حيث كان ظهور اسرتي آل زنكي والايوبيين حافزاً على تأليف عدد من كتب التاريخ . وكان بين من اجتذبهم التأليف في التاريخ عماد الدين الاصفهاني (المتوفى عام ٥٩٧ / ١٢٠١) الذي كان احد من يمثل من المتأخرين مذهب النثر المسجوع في فارس والعراق . ولكن أهل الشام نبذوا هذا الاسلوب المنمق وفضلوا النثر الطبيعي الذي يؤدي المعنى رأساً ، وذلك ما عاد بأكبر الفائدة على التاريخ العربي فيما بعد ، فان كتب السير التي الفها ابن شداد (المتوفى عام ٦٣٢ / ١٢٣٤) وأبو شامة (المتوفى عام ٦٦٥ / ١٢٦٨) لتفوق كثيراً ما ألّفه عماد الدين في الموضوع ذاته .

أجل لقد كانت التواريخ المدوّنة باسلوب منمق تعود إلى الظهور بين حين وآخر ، حتى لقد ضرب الكاتب المصري ابن عبد الظاهر (المتوفى عام ٦٩٢ / ١٢٩٣) مثلاً اتبعه غيره عندما كتب تاريخه عن السلطان

بيبرس نظماً . على انه يبدو ان هذا التطور كان ، كاستخدام السجع في التاريخ الذي الفه الكاتب بدر الدين بن حبيب (المتوفى عام ٧٧٩ / ١٣٧٧) ، لا يدين بوجوده إلى مؤثرات خارجية ، لكن لا ريب في ان سيرة تيمور لابن عربشاه (المتوفى عام ٨٥٤ / ١٤٥٠) التي استخدم السجع في كتابتها بصورة غير موفقة ، تأثرت بالكتابات الفارسية المعاصرة (انظر ما يلي) . ومن الناحية الأخرى نجد ان التاريخ البليغ للدولة الفاطمية المسمى **بعيون الاخبار** للداعي اليمني عماد الدين بن الحسن (المتوفى عام ٨٦٢ / ١٤٦٧) غريب على السمع أشبه بترديد متأخر للطريقة الساسانية القديمة .

وواصل المماليك رعايتهم لكتابة التاريخ كما فعل الايوبيون قبلهم ، وبقيت دمشق ، وبقيت حلب إلى حد أقل ، مركزين للانتاج التاريخي الغزير الذي يكشف ، رغم ترابطه مع انتاج القاهرة ، عن درجة من التفرد وخاصة في ميدان التراجم (انظر ما يلي) . على انه لم تظهر مدرسة مصرية بارزة من المؤرخين قبل القرن الاخير من حكم المماليك ، وبعد أن أنجبت هذه المدرسة مجموعة عظيمة من المؤرخين انهارت فجأة للمرة الثانية . وتبدأ سلسلة هؤلاء المؤرخين بالمؤرخ ذي الانتاج الغزير ، تقي الدين المقريزي (المتوفى عام ٨٤٥ / ١٤٤٢) ومنافسه العيني (المتوفى عام ٨٥٥ / ١٤٥١) ، وواصل التأليف تلميذ المقريزي ابو المحاسن ابن تغري (تنري) بردي (المتوفى ٨٧٤ / ١٤٦٩) ومنافسه علي بن داود الجوهري (المتوفى عام ٩٠٠ / ١٤٩٤–١٤٩٥) وشمس الدين السخاوي (المتوفى عام ٩٠٢ / ١٤٩٧) وصاحب التآليف المتنوعة جلال الدين السيوطي (المتوفى عام ٩١١ / ١٥٠٥) وتلميذه ابن اياس (المتوفى حوالي ٩٣٠ / ١٥٢٤) . ونجد احمد ابن زنبل (المتوفى عام ٩٥١ / ١٥٤٤) ، مؤرخ الفتح العثماني ، الذي ظهر في الجيل التالي لاولئك المؤرخين ، ينتمي إلى موروث آخر . وعلى الرغم من ان هؤلاء المؤلفين يشاركون

من سبقهم من المؤرخين السياسيين في كثير من نواحي القصور فان تعاقب العالم ورجل الدولة بينهم وسع أفق نظرتهم واحكامهم ، فنجد ان ما كتبوه لم يكن كله تقريظاً ومديحاً . وأبرز خصائص كتاباتهم انهم قصروها على مصر إلى حد ان اولئك الذين أرادوا وضع تواريخ عامة أخرجوها في اطر مصرية خالصة . على ان أبرز المؤرخين هو المقريزي ، ولا تعود شهرته إلى دقته (وهي دقة لا مطعن فيها) بقدر ما تعود إلى جلده وسعة احاطته بالموضوعات والاهتمام الذي يبديه كذلك بنواحي التاريخ التي تتصل أكثر ما تتصل بالاجتماع والسكان .

وتختلف التواريخ الاقليمية الاخرى عن هذه المؤلفات من حيث نطاقها أكثر من اختلافها معها من حيث المنهج أو الشخصية ، فالمؤلفات اليمنية كالتي ألفها ابن وهاس الخزرجي (المتوفى عام ٨١٢ / ١٤٠٩) وابن الديبع (المتوفى عام ٩٤٤ / ١٥٣٧) تعرض مادة شديدة الشبه بالتواريخ المصرية وان كانت في اطار أضيق ، وينطبق الشيء ذاته على ما الف في المغرب والاندلس من تواريخ الاقاليم والامكنة . وبعض المؤلفين – كعبد الواحد المراكشي في القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) أو ابن ابي زرع في القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) – قد يتفوقون على مؤرخي المغرب الآخرين من حيث موادهم أو طريقة معالجتهم ، لكن واحداً فقط من هؤلاء المغاربة وهو الوزير الغرناطي لسان الدين ابن الخطيب يتميز بمهارة فنية تبلغ حد العبقرية . وقد يضارعه في القدرة على النقد المؤرخ ابن عذاري – فيما ارجح – ان لم يتفوق عليه ، هذا إذا حكمنا عليهما مما بقي من تصانيفهما .

وعلى الرغم من الاقبال الشديد على التاريخ السياسي فان العبقرية الحقة في التدوين التاريخي عند العرب تتجلى في التراجم أكثر مما تتجلى في التواريخ . وكان الجمع بين السيرة وبين الاخبار السياسية ، العامة

والمحلية ، أمراً عاماً ، كما رأينا ، عند المؤرخين العرب في هذه الفترة . وبقي علينا ان نتناول كتب الادب الكثيرة التي عمد أصحابها إلى تخصيصها لأمور غير التراجم السياسية .

ففي أثناء النصف الاول من القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) بلغت الميول إلى التخصص ، وكانت قد نشأت في الفترة السابقة ، ذروتها في طائفة من مجموعات التراجم ذات أهمية خاصة . فقد ألم ياقوت الرومي (المتوفى عام ٦٢٦ / ١٢٢٩) بالادب العربي في ستة قرون في كتابه « **ارشاد الاريب** » . وعرض لنا ابن القفطي المصري (المتوفى عام ٦٤٦ / ١٢٤٨) وابن ابي اصيبعة الدمشقي (المتوفى ٦٦٨ / ١٢٧٠) في كتابي التراجم اللذين الفاهما ما صنف في الطب والعلم خلال القرون الاسلامية الاولى كلها . واستمر التأليف في «تاريخ» التراجم الاقليمية بتأليف كتبه القاضي كمال الدين بن العديم (المتوفى عام ٦٦٠ / ١٢٦٢) وهو تاريخ حلب ، وفي تأليف ابن الخطيب المسمى « **الاحاطة في اخبار غرناطة** » وفي غيرهما من الكتب التي كانت في العادة تكملة لمؤلفات سابقة . وهناك أيضاً كتب تترجم لطبقات الفقهاء وغيرهم ، كما ان كتاب « **أسد الغابة** » للمؤرخ ابن الاثير يمثل استخلاص تراجم الصحابة من الكتب القديمة المعتمدة .

وإلى جانب مثل هذه الكتب التي تعالج جوانب خاصة ظهر نوعان من معاجم السير الشاملة في بلاد الشام . وصاحب النوع الاول أو النوع العام هو ابن خلكان (المتوفى عام ٦٨١ / ١٢٨٢) الذي تستند شهرته الفائقة إلى ذوقه ودقته . ومع هذا فان معجم خليل بن ايبك الصفدي (المتوفى عام ٧٦٤ / ١٣٦٣) وهو « **الوافي بالوفيات** » وقد حال حجمه دون نشره حتى اليوم * ، يفوق كثيراً من حيث الاحاطة والشمول معجم

* نشرت منه اربعة أجزاء حتى اليوم في سلسلة النشرات الاسلامية التي أسسها المستشرق الكبير هلموت ريتر ، والامل كبير بظهور بقية أجزائه . — المترجم —

ابن خلكان حتى ولو عددنا معه « فوات الوفيات » الذي جعله ابن شاكر الكتبي (المتوفى عام ٧٦٤ / ١٣٦٣) ذيلاً على معجم ابن خلكان . وقد ذيل المؤرخ ابو المحاسن على معجم الصفدي واسمى كتابه « **المنهل الصافي** » . ويمد النوع الثاني الجديد من معاجم السير ظله على رقعة واسعة ولكن خلال فترة قصيرة . وربما كان علينا ان نربط بين هذا المنهج وبين التاريخ العام الذي وضعه الذهبي ورتب فيه مواد السيرة في عقود من السنوات إلى نهاية القرن السابع ، ويمكن استخلاص السير من التاريخ وجعلها كتاباً مستقلاً . ويمكن ان نرجع فكرة ترتيب السير في عدد من القرون إلى البرزالي (المتوفى عام ٧٣٩ / ١٣٣٩) معاصر الذهبي . وحين ظهر كتاب « **الدرر الكامنة** » لابن حجر العسقلاني (المتوفى عام ٨٥٢ / ١٤٤٩) تقررت الطريقة الجديدة التي يجمع فيها ابن حجر بين جميع البارزين من الرجال والنساء ويرتبهم ترتيباً هجائياً ، وتحتفظ هذه الطريقة بآخر اثر للطريقة التي تتبع الترتيب حسب الوفيات ، وهو ان المترجم يدرج في القرن الذي شهد وفاته . اما المعجم المشابه لهذا عن رجال القرن التاسع فقد صنفه تلميذ لابن حجر وهو السخاوي الذي ذكر آنفاً (والمتوفى عام ٩٠٢ / ١٤٩٧) بعنوان « **الضوء اللامع** » وأتمت الاجيال المقبلة هذه السلسلة حتى القرن الثاني عشر .

التدوين بالفارسية :

ان الطرائق المختلفة في تدوين التاريخ بالفارسية منذ القرن السابع إلى القرن العاشر تشترك في انها كلها قامت على أساس من أسس البناء التقليدي للتاريخ الاسلامي العام . لكن المصنفات الفارسية لا تكتسب من الاهمية واستقلال الشخصية إلا بمقدار ما تتفرد به . وتلك التواريخ العامة العديدة التي دونت في فارس أو الهند — وهي تقتصر على تلخيص المراجع السابقة مع مواد اضافية تعالج الاحداث حتى زمن التدوين —

تلك التواريخ تقوم ، كالتواريخ العربية ، على التقليد وتحتل مكانة ثانوية ، بل تكشف في الغالب عن ضعف أكبر من ضعف التواريخ العربية في باب النقد . ولمثل هذه الكتب ، ككتاب ألفه منهاج الدين الجوزجاني (المتوفى بعد ٦٦٤ / ١٢٦٥) قيمة لا بأس بها من حيث انها تواريخ محلية ، ولكنها ذات أهمية ضئيلة من زاوية التدوين التاريخي . وعلى هذا فاننا سنتناول بالدرجة الاولى نتاج مختلف « المذاهب » التي ازدهرت من وقت لآخر في مختلف أنحاء فارس والهند والتي أوجدت أدباً تاريخياً متميزاً .

كان ظهور امبراطورية المغول في غربي آسيا حافزاً لمثل هذه السلسلة المتميزة من المؤلفات التي استهلها علاء الدين عطا ملك الجويني (المتوفى عام ٦٨١ / ١٢٨٣) بتاريخ أصيل منقطع الصلة بما قبله . على ان تاريخه ذاته ينبغي أن يرد إلى ذلك النوع من « تاريخ الكتاب » الذي سبق وصفه . ويبدأ « المذهب » المغولي الحقيقي « **بالجامع** » المشهور للوزير فضل الله رشيد الدين طبيب (المتوفى عام ٧١٨ / ١٣١٨) . وكان هذا المذهب نتيجة مباشرة لاسلام الايلخانيين . وقد وضع رشيد الدين مؤلفه جزءاً بعد جزء بالفارسية والعربية . والجزء الاول تاريخ للاسر الحاكمة اعتمد في الاكثر عند كتابته على تواريخ المغول ثم ذيله بتاريخ الجايتو . ويتفق الجزء الثاني مع الفرع الموسوعي من تدوين التاريخ العربي الذي اهمل منذ زمن طويل في انه يشتمل كذلك على اخبار من تاريخ الهند والصين وأوروبة ، ويختلف عن سابقيه في انه يستمد مواده من رواة معاصرين ، ولكنه يشبهها من حيث ان مفهومه يفضل أخباره ، هذا مع اننا يجب ألا نقلل حتى من شأن هذه الاخبار . أضف إلى هذا ان الكتاب يتميز بسلاسة اسلوبه النثري وعنايته بالتفصيلات والدقة أكثر من عنايته بالذوق الفني . وسواء أكان الفضل فيه يعود إلى رشيد الدين أو عبد الله بن علي القاشاني فذاك أمر ليست له بالنسبة

لموضوعنا أهمية تذكر . والمهم هو انه بالرغم من شهرته الواسعة فقد وقف تداوله مرة واحدة ، وعلى الرغم من ان جميع اتباع هـذا المذهب من الكتاب كانوا من تلامذة رشيد الدين فقد نبذوا اسلوبه نبذاً كلياً ، باستثناء اثنين اختصروه وهم بناكتي (المتوفى عام ٧٣٠ / ١٣٢٩ – ١٣٣٠) وحمد الله مستوفي القزويني (المتوفى بعد ٧٥٠ / ١٣٤٩) . والواقع ان غالبيتهم ، بما فيهم القزويني ، حاولوا بدلا من ذلك ان يبذوا الفردوسي بتأليف تواريخ ملحمية طويلة في نفس الوزن الشعري الذي كان قد استخدمه . والمصنف النثري الآخر الوحيد البارز ، وهو التاريخ المسرف في التنميق الذي كتبه عبد الله ابن فضل الله المعروف بوصاف (المتوفى بعد ٧١٢ / ١٣١٢) ، عاد إلى الطراز القديم من « التاريخ الرسمي » وصار كذلك كتاباً معتمداً قدّر له ان يدفع بالاجيال المقبلة من مؤرخي الفرس إلى بذل جهود ضائعة في اضفاء ثوب من البلاغة على كتاباتهم .

وتعثر التاريخ خلال الفترة الواقعة بين اختفاء المذهب المغولي وظهور تيمور الذي صحب معه عدداً من الكتّاب لتصنيف تاريخ لحروبه ، وجعلهم يقرأون له ما صنفوه . وهكذا فقد خلّد حكمه تاريخ شعري بالتركية (**تاريخ خاني**) وتاريخ بالفارسية وضعه نظام الدين شامي الذي أمر صراحة بأن « يتحاشى العبارات الطنانة والبلاغة » . ومع هذا فقد أهمل الناس كتابه «**ظفر نامة**» وتداولوا بدلاً منه كتاباً يحمل اسماً مشابهاً وأكثر تنميقاً منه ألّفه شرف الدين علي يزدي (المتوفى عام ٨٥٨ / ١٤٥٤) ، واشتهر هذا الكتاب منذ ذلك الحين من حيث انه نموذج للتأنق . على ان هذه التصانيف التاريخية بلغت ذروتها في ظل خلفاء تيمور وبخاصة « مدرسة هراة » التي أحيت تحت رعايتهم طريقة رشيد الدين . وعهد شاه رخ نفسه إلى حافظ ابرو (المتوفى عام ٨٣٣ / ١٤٣٠) بأن يذيل « **جامع التواريخ** » وان يعيد تحريره . وصنف هذا

المؤرخ نفسه لباي سنقر ابن شاه رخ تاريخاً عاماً آخر ليس له إلا حظ قليل من الاصالة ، ولكن اسلوبه سهل رصين . ونلمح الرصانة ذاتها في « **مجمل** » فصيح الخوافي (الذي كتب حوالي عام ٨٤٥ / ١٤٤١) وربما أيضاً في « **تاريخ الاولوس الاربعة** » الذي ألّفه السلطان الغ بك (المتوفى عام ٨٥٣ / ١٤٤٩) ، هذا السلطان الذي كان واسع الاحاطة متفنناً في علوم كثيرة . إلا ان كتابة التاريخ لم تبق بمنأى عن الاسلوب البديعي المنمق الذي اتبعه كتّاب معاصرون مثل حسين كاشفي . فقد حذا حذوهم عامة كتّاب العهد التيموري ، وأوغل المتأخرون من المنتمين إلى مدرسة هراة أكثر من أي وقت مضى في استخدام العبارات الطنانة ذات البيان الخطابي . اما الاسلوب ذو الرصانة النسبية الذي اتبعه عبد الرزاق سمرقندي (المتوفى عام ٨٨٧ / ١٤٨٢) فلم يستطع ان ينافس لدى الجمهور الاسلوب المنمق في « **روضة الصفا** » لمير خواند (المتوفى عام ٩٠٣ / ١٤٩٨) وهو الذي نقل حفيده خوندامير (المتوفى عام ٩٤٢ / ١٥٣٥ ــ ١٥٣٦) طريقة هراة في هذا الشكل المتأخر إلى الهند حيث وجدت تربة ملائمة كالتربة الاولى .

سبق أن نوهنا ببدايات التأليف التاريخي الفارسي في الهند تلك التي ظهرت على أثر الفتح الغوري وقيام سلطنة دلهي . ويرتبط الاتجاه الرئيسي في تصنيف الحوليات الهندية ــ الفارسية بتلك البدايات . فبعد « **تاج المآثر** » لحسن نظامي (حوالي ٦١٤ / ١٢١٧) كان المصنف الرئيسي الذي ظهر هو ذيل تاريخ الجوزجاني لضياء الدين برني (المتوفى بعد ٧٥٨ / ١٣٥٧) ، ولم يظهر مع هذا الذيل سوى عدد قليل من تواريخ السير ، منمقة تقريظية الصبغة . على ان هناك من الدلائل ما يشير إلى وجود طريقة محلية أصيلة تعود إلى عهد الفتح العربي في أوائل القرن الثامن ، وربما كانت هذه الطريقة هي أساس القصة التاريخية التي ذاعت في القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) باسم « جاج نامة »

Chach – name ، أما في الكجرات والجنوب فيبدو ان التدوين التاريخي يرتبط على الاحرى بتدوين التاريخ في فارس .

وفي أثناء هذه الفترة كلها كانت الطريقة الفارسية في الكتابة هي الطريقة المسيطرة في ديار العثمانيين والاتراك . ولم تكن المصنفات النثرية والملاحم الشعرية التي تدور حول سلاجقة الروم (ابن بيبي) تتميز بشيء هام من الزاوية الادبية ، ولكنها كانت هامة من حيث انهما اتخذت نماذج للتدوين التاريخي الناشيء عند الاتراك . ولم تختف الاساليب السهلة تمام الاختفاء إلا ان الاقبال على الاسلوب المنمق كان أشد ، وبلغ هذا الاسلوب ذروته في كتاب نثري الاسلوب يغلب عليه التكلف وفخامة العبارة اسمه « هشت بهشت » ألفه ادريس بن علي البدليسي (المتوفى عام ٩٢٦ / ١٥٢٠) بطلب من بايزيد الثاني .

غير ان من السطحية ان يسوي المرء في التقدير بين التكلف والتفاهة ، ولذا نرى ان تاريخ البدليسي شأنه شأن كثير من الصور الانشائية المنمقة (كتاريخ وصاف مثلاً) يخفي تحت ظاهره اللفظي المنمق تاريخاً رصيناً ذا قيمة عظيمة .

ومن أبرز الفروق بين تدوين التاريخ العربي وبين تدوين التاريخ الفارسي ان المؤلفات الفارسية في هذا المضمار تفتقر – نسبياً – إلى التراجم التاريخية . لكن الفرس بالطبع انتجوا عدداً وفيراً من السير الادبية ، كما صنفوا عدداً من التواريخ العامة التي تشتمل على أخبار الوفيات حسب الطريقة المألوفة ، أو على أقسام لا تتناول إلا أشخاصاً بارزين وبخاصة الوزراء والشعراء والكتّاب . ويأتي بعد هذه في المرتبة تراجم أفراد من الاولياء والصوفية وبخاصة سيرة الشيخ صفي الدين التي الفها توكل بن بزاز عام ٧٥٠ / ١٣٤٩ ، وتراجم طوائف عامة أو خاصة (كما فعل العطار ، وجامي ، ومولوي) . وقام كاتبان من « مدرسة هراة » بتصنيف كتابين في تراجم الوزراء وهما « **اثر الوزراء** » الذي

كتبه سيف الدين فضلي عام ٨٨٣ / ١٤٧٨ و « **دستور الوزراء** » الذي وضعه خواندمير عام ٩١٥ / ١٥٠٩ . الا انه لم تظهر بالفارسية قبل الفترة التالية مؤلفات يمكن مقارنتها بمعاجم السير التي كان يجري تصنيفها إذ ذاك بالعربية . ومن الواضح ان سبب هذا هو الارتباط الوثيق بين دراسات السيرة والدراسات الدينية ، فاذا تذكرنا ان العربية بقيت إلى الفترة الصفوية ، حتى في ايران والهند ، هي لغة الدين والعلم ، وان الفارسية وحدها استخدمت في نظم الشعر وكتابة الرسائل وتصنيف تواريخ قصيرة للحكام ، فاننا نستطيع ان نعلل افتقار الفارسية إلى معاجم السير . لكننا لا نستطيع ان نعلل بهذه السهولة لماذا لم توضع حتى بالعربية مصنفات في التراجم تتصل بالمناطق التركية والفارسية .

٤ ــ من القرن العاشر الى القرن الثالث عشر

شهد الربع الاول من القرن العاشر (الخامس عشر الميلادي) اعادة توزيع للقوى السياسية كادت تشمل العالم الاسلامي من أقصاه إلى أقصاه . فمد الاتراك العثمانيون سلطانهم على غربي آسيا وشمالي افريقية حتى تخوم مراكش ، وأنشأ الصفويون دولة شيعية منفصلة في ايران ، وأقام الشيبانيون دولاً ازبكية في وسط آسيا ، وتأسست دولة المُغل في الهند ، وحملت اسرة شريفية جديدة في مراكش لواء الجهاد لتصد عدوان الاسبانيين والبرتغاليين ، واكتسبت بلاد الزنوج على النيجر تنظيماً ذا طابع اسلامي واضح في ظل آل سُنْغُوي ، وكان لا بدّ من ان تصحب هذه الحركات تكتلات واتجاهات ثقافية أخرى تركت طابعها في جميع أشكال الادب وبخاصة في التاريخ . وكان تدوين التاريخ بالعربية أشد ما يكون تأثراً ومعاناة لهذه التطورات غير ان تدوين التاريخ بالفارسية عانى كذلك من عزلة فارس بسبب تشيعها . وظهر حينئذ من الناحية

الأخرى تأليف تاريخي قوي جديد بالتركية سار إلى حد ما على أسس أصيلة رغم صلته بما قبله .

وخضعت الولايات العربية الوسطى للحكم العثماني فأدى ذلك إلى انهيار التدوين التاريخي بالعربية انهياراً تاماً ، ذلك لأن الحكم العثماني انتزع منه الحوافز المحلية التي كانت حتى ذلك الوقت تحمل على الاشتغال به . وكل النتاج التاريخي بمصر والشام والعراق والجزيرة العربية حتى مستهل القرن الثالث عشر (التاسع عشر الميلادي) إنما يتمثل في بضعة مؤلفات عامة ضحلة (للبكري والديار بكري والجنابي) وفي بعض التواريخ المحلية أو تاريخ السير ذات القيم المتفاوتة ، وعند مستهل القرن المذكور بلغ التأليف التاريخي على الطريقة العربية القديمة نهايته على يد مؤرخين قديرين وهما عبد الرحمن الجبرتي (المتوفى ١٢٣٧ / ١٨٢٢) في مصر وحيدر أحمد الشهابي (المتوفى ١٢٥١ / ١٨٣٥) في لبنان . واستمر التأليف التاريخي في وسط بلاد العرب وشرقها وغربها حتى نهاية القرن . وكان آخر مؤرخ بارز انجبه المغرب هو الناصري السلاوي (المتوفى ١٣١٥ / ١٨٩٧) . وقد ظهر الناصري بعد عدد من صغار المؤرخين (كالوفراني والزياني) ولم يلمع من هؤلاء سوى المقري التلمساني (المتوفى عام ١٠٤١ / ١٦٣٢) الذي جاء كتابه « **نفح الطيب** » في تاريخ الاندلس وسيرة ابن الخطيب خير خاتمة لامجاد الاندلس في التأليف التاريخي .

واضمحلت الطريقة العربية في التأليف التاريخي في البلاد العربية نفسها إلا انها انتعشت إلى حد ما في تركيا وذلك يشمل التاريخ العام الذي صنفه منجم باشي (المتوفى عام ١١١٣ / ١٧٠٢) ، وانتشرت تلك الطريقة في عدد من مناطق الاطراف الاسلامية التي اعتنقت الاسلام حديثاً وبخاصة غرب افريقية . ففي تلك المناطق وضع عدد من التواريخ المحلية كان من أهمها تاريخ آل سُنْغُوي لعبد الرحمن السعدي (المتوفى

بعد ١٠٦٦ / ١٦٥٦) وتواريخ ماي ادريس صاحب بورنو (الذي حكم من عام ٩١٠ – ٩٣٢ / ١٥٠٤ – ١٥٢٦) وقد الفها الامام أحمد . أما من شرق افريقية فقد وصلنا تاريخ مبكر لكلوة وتاريخ لحروب أحمد كران في الحبشة ألّفه شهاب الدين عرب فقيه حوالي عام ٩٥٠/١٥٤٣ ، هذا إلى تواريخ أخرى متأخرة تفرعت من ذينك التاريخين وكتبها إباضيون من عمان . وأدت علاقات الجزيرة العربية الوثيقة بساحل الهند الغربي إلى اتخاذ اللغة العربية هناك ، وبخاصة في الجنوب[٨] لغة رسمية ، وعلى هذا فلا ندهش إذا رأينا تاريخاً بالعربية للحروب البرتغالية كتبه زين الدين المعبري (المتوفى عام ٩٨٧ / ١٥٧٩) . على اننا نجد في الشمال من هذا الساحل ان العربية أخذت تنافس الفارسية ، ولم يصلنا الا تاريخ واحد واسع بعض الشيء كتبه بالعربية محمد بن عمر ألُغْخاني الكجراتي (المتوفى بعد عام ١٠١٤ / ١٦٠٥) الذي استمد كثيراً من مادته من مؤلفات فارسية . ولم يكتب بالعربية في فارس نفسها إلا تاريخ موجز واحد أو اثنان .

ولما كانت طريقة التراجم أقل اعتماداً على التغيرات السياسية ، على عكس الطريقة التاريخية ، فانها احتفظت بحيويتها وبخاصة في الشام . فواصل علماء الشام تصنيف المعاجم في سير اعلام القرن العاشر والحادي عشر والثاني عشر (كمعاجم البوريني والمحبي والمرادي) ، كما ان هناك مؤلفات قصرت على تراجم علماء بلد أو اقليم . وازدهر في مصر والشام إلى جانب تلك المؤلفات نوع من السير المنمقة المعقدة كتب بأسلوب مسجوع ، وبينه وبين هذه المؤلفات السابقة ما بين التاريخ المكتوب بالنثر المسجوع والتاريخ المكتوب بالاسلوب السهل من صلات . وأبرز ممثل لهذه المدرسة هو شهاب الدين الخفاجي المصري (المتوفى عام ١٠٦٩ / ١٦٥٩) ، ويمكننا ان نحكم على ذيوع كتابه من قيام علي خان بن معصوم بتأليف تكملة له في الهند عام ١٠٨٢ / ١٦٧١ يقتبس منها المحبي

(المتوفى عام ١١١١ / ١٦٩٩) الذي وضع تكملة أخرى له .

وصنفت بالعربية كتب سير هامة حتى في المناطق التركية والفارسية . وكتاب « **الشقائق النعمانية** » لقاضي استانبول أحمد بن مصطفى طاشكبري زاده (المتوفى عام ٩٦٨ / ١٥٦١) مرجع أساسي لتاريخ الاسلام في تركيا . وقد وضع له من بعد ذيلان بالعربية والتركية . وتتمثل العلاقات التي قامت بين جماعات الشيعة العرب والشيعة بفارس والهند في عدة معاجم شيعية لم يكن مؤلفوها من العرب وحدهم (الحر العاملي) بل كان ن المؤلفين الفرس محمد باقر موسوي (خوانساري) ومن الهنود سيد اعجاز حسين القنتوري (المتوفى عام ١٢٨٦ / ١٨٦٩) وهو معاصر لمحمد باقر . وفي الهند صنفت كذلك عدة مؤلفات في سير أهل السنة .

واستمر المغاربة يحتذون الطريقة العربية في التراجم (الوفراني) . ومن المغرب انتشرت إلى السودان الغربي فتميز فيها أحمد بابا التمبكتي (المتوفى عام ١٠٣٦ / ١٦٢٧) . وفي السودان الشرقي كذلك قام العالم الورع محمد ود ضيف الله (المتوفى عام ١٢٢٤ / ١٨٠٩ — ١٨١) بتخليد أهل العلم والصلاح بمملكة الفنج في كتابه : « **الطبقات في خصوص الاولياء والصالحين والعلماء والشعراء في السودان** » .

التعليقات

(١) راجع F. Krenkow, «The Two Oldest Books on Arabic Folklore,» in **Islamic Culture**, vol. ii.

(٢) راجع Goldziher, **Muhammedanische Studien**, i, 177-189.

(٣) راجع مقدمة ي. سخاو لطبقات ابن سعد ، ج ٣ ، ٢١ — ٢٣ .

(٤) راجع على وجه الخصوص A. Grohmann, **Allgemeine Einführung in die Arabischen Papyri** (Vienna, 1924), p. 27-30.

(٥) راجع بصدد هذه المصادر فلهاوزن ، قيام الدولة العربية ، اينليتنج .

(٦) راجع Th. Nöldeke, **Das iranische Nationalepos**, 2nd. ed. 1920

(٧) قارن بين مقدمتي تجارب الامم لابن مسكويه وكتاب الوزراء للصابي .

(٨) أنظر الوثائق التي نشرها Joao de Sousa (Lisbon, 1790).

المراجع

(١) ك. بروكلمان ، تاريخ آداب اللغة العربية (الاول، ويمار ١٨٩٨ ،الثاني برلين١٩٠٢ ؛ والذيل ليدن ١٩٣٦ وما بعدها) .

(٢) F. Wüstenfeld, **Die Geschichtsschreiber der Araber**, (Göttingen, 1882).

(٣) D. S. Margoliouth, **Lectures on Arabic Historians**, (Calcutta, 1930).

(٤) Pons Boigues, **Ensayo Bio-bibliográfico su los Historiadores Y Geógrafos Arábigo-Espanoles** (Madrid, 1898).

(٥) C. A. Storey, **Persian Literature, A Bio-bibliographical Survey**, section ii. (London, 1935 sq.)

(٦) E. G. Browne, **A Literary History of Persia** (Cambridge, 1930).

(٧) Sir H. Elliot and J. Dowson, **The History of India as told by its own Historians** (London, 1867-1877).

(٨) فهارس المجموعات الرئيسية للمخطوطات الشرقية .

(٩) J. Horovitz, «The Earliest Biographies of the Prophet» in **Islamic Culture** (Hyderabad, 1928).

(١٠) E. Lévi-Provençal, **Les historiens des Chorfa** (Paris, 1922).

القِسمُ الثَّاني

في النَّظمِ وَالفَلسَفَةِ وَالدِّين

الفصل الثامن

نظرات في النظريّة السّنية في الخلافة

غاية هذا البحث ان يلفت الانتباه إلى نقاط أربع ، إذا اعتبرتها وجدت معظمها غير جديد بحال من الاحوال ، ولكن الباحثين الذين تصدوا في العصور الحديثة للخوض في نظرية الخلافة ، شرقيين كانوا أم غربيين ، أولوا تلك النقاط من العناية أقل مما تستحقه .

١

وأولاها تتصل بالمؤلَّف المعتمد الذي كتبه القاضي الماوردي ، وسمّاه « الاحكام السلطانية » ، فقد ذهب الباحثون — فيما يبدو — في كل ما كتبوه حول الخلافة إلى ان الماوردي هو الذي صاغ المبدأ السني في هذا الموضوع ، وهو الذي وضع النظرية السنية المعتمدة في الخلافة جملة وتفصيلا . وأنا أرى ان هذه النظرية خاطئة لسببين سأعالج اولهما معالجة مستفيضة من بعد لأنه النقطة الرابعة في النقاط التي أشرت اليها ، وأما الثاني فمن الضروري أن أتحدث عنه ، في هذا المقام ، بكلمة موجزة على سبيل التقديم ، فأقول : ان من جوهر العقيدة السنية ان الامة تقوم على الشريعة وان تطورها التاريخي يسير بخطوات يرسمها

الله ، وان استمرارها منوط بقوة الاجماع المبرأ من الخطأ . ولما كان ذلك كذلك كان من واجب الفقهاء وهم الحفظة على ضمير الامة ، ان يقوموا فيبيّنوا لكل جيل وجه الشرعية في نظامه السياسي . وكانوا يرون ان هذه المسألة مرتبطة بمسألة الخلافة ، والخلافة في الاساس — من حيث هي نظام — تعد رمزاً لسيادة الشريعة وسلطانها . ويرجع السبب في ارتباط هاتين المسألتين إلى المجادلات التي كان يقوم بها خصوم أهل السنّة من شيعة وخوارج إذ كان الجدل الرئيسي لدى هؤلاء يتلخص بدقة في ان جماعة السنّة قد تنكبت جادة الاسلام ، وتردت نتيجة لذلك في الآثام ، لأنها دانت بالولاء لخلفاء مزيفين . ولذلك وجّه فقهاء السنّة جهودهم ، بالضرورة ، نحو تسويغ هذا الواقع ، كي يواجهوا هجمات الخصوم . غير ان هذا لا يعني ان المدافعين عن السنّة لا بدّ لهم جميعاً من ان يقفوا موقفاً واحداً . وليست النظرية التي يقوم عليها ما بسطه الماوردي في كتابه إلا نظرية مذهب واحد ، هو مذهب الاشعري ، وهي تشارك النظرية الأشعرية عامة في اثنتين من خصائصها أعني انها اولاً تسرف في التفريع الجدلي ، وانها ثانياً تصوغ النتائج بكثير من التعسف . وفي هذه الحال كان الحاح الاشاعرة على استمرار الخلافة تاريخياً هو الأساس في كل الصعوبات التي تواجه المدافعين عن الخلافة .

ونتقدم للنظر في رأي الماوردي : إذا سلّمنا ان كتابه يقتفي خطى المذهب الاشعري فهل لنا ان نعده بسطاً حاسماً قاطعاً للمبدأ السياسي عند الاشاعرة ؟ بل الأمر على الضد من ذلك كما حاولت أن أبيّن في موضع آخر[1] . ذلك ان كتاب الماوردي ليس عرضاً موضوعياً لنظرية قائمة وإنما هو في حقيقته دفاع ، أو توجيه في التفسير ، أوحت بـه وشكّلته ظروف عصر المؤلّف . وأهم من ذلك ان الماوردي ، بما قدم من مجادلات محاولاً أن يلائم بين نظرية الأشاعرة وتلك الظروف العسيرة (إذ انه كتب كتابه أثناء الحكم البويهي) ، قد خطا الخطوات

الأولى في ذلك المنحدر الذي أدّى من بعد إلى انتقاض النظرية كلها .

وحدثت من بعد تغيرات عنيفة في البناء السياسي الاسلامي أسرعت في تهدم تلك النظرية ، لأن تلك التغيرات اضطرت من جاءوا بعد الماوردي إلى ان يتقدموا خطوات أخرى في طريق الملاءمة والتوفيق . ولست أستطيع أن أبيّن كيف تعدلت النظرية الأشعرية في الجيل التالي على يد إمام الحرمين الجويني لأني للأسف لم أستطع الحصول على كتابه « **غياث الامام** »[٢] غير ان المرء يستطيع أن يرى في كتابه « **الارشاد** » — وقد نشره م. لوشياني حديثاً — نزوعاً إلى التقليل من بروز تلك المشكلة المحيرة — مشكلة الإمامة . وفي الحق ان المنازعات المذهبية القديمة كانت قد أخذت تفقد كثيراً من صلتها بالواقع في الميدان السياسي في عصر الجويني ، كما ان ظهور السلطنة الدنيوية كان يثير شؤوناً أكثر جدة وأخطر قيمة . ويبدو مثل تلك النزعة نفسها في الجيل التالي في موقف الغزالي[٣] ، إذ تدلنا إحدى عباراته في « **الاحياء** » [٤] على مبلغ التهدم الذي أصاب المبدأ الأشعري . يقول الغزالي : « فالذي نراه ان الخلافة منعقدة للمتكفل بها من بني العباس (رض) ، وان الولاية نافذة للسلاطين في أقطار البلاد والمبايعين للخليفة وقد ذكرنا في كتاب المستظهري .... ما يشير إلى المصلحة فيه ، والقول الوجيز انا نراعي الصفات والشروط في السلاطين تشوفاً إلى مزايا المصالح ولو قطعنا ببطلان الولايات الآن لبطلت المصالح رأساً .... بل الولاية الآن لا تتبع إلا الشوكة فمن بايعه صاحب الشوكة فهو الخليفة » .

ويتضح من هذه العبارة ان الخلافة كما تمثلها الاسرة العباسية لم تعد تعتبر مصدر توجيه وتأثير ، وإنما تعد فحسب مصدراً لجعل الحقوق التي تؤخذ بالقوة ذات صبغة شرعية ، شريطة ان يعترف صاحب الشوكة أي صاحب السلطة العسكرية — بعد أن يعلن ولاءه للخليفة —

بسيادة الشريعة . ولما قضى المغول على خلافة بغداد عام ١٢٥٨ لم يبق أمام الفقهاء إلا أن يخطوا الخطوة الأخيرة ويعلنوا ان الحقوق المنتزعة بالقوة هي في ذاتها حقوق مشروعة وان السلطة العسكرية تمثل إمامة صحيحة . ولم تكن الخلافة الاسمية التي نصبت في القاهرة ذات أثر ما، لأنها لم تنل أي اعتراف في مؤلفات الفقهاء ذوي الاقتدار والنفوذ . بل كان الذي منح السلطة الدنيوية المطلقة صورة الشرعية هو قاضي قضاة القاهرة في عهد المماليك . ذلك هو ابن جماعة في كتابه « **تحرير الاحكام** » ، وقد نالت عبارته بهذا الصدد حظاً من الشهرة يغني عن اقتباسها جميعاً في هذا المقام [٥] وإنما يكفينا منها هذه الجملة لما فيها من قيمة خاصة . يقول ابن جماعة : « فان خلا الوقت عن إمام فتصدى لها من هو ليس من أهلها ، وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف انعقدت بيعته ولزمت طاعته ، لينتظم شمل المسلمين وتجمع كلمتهم ؛ ولا يقدح في ذلك كونه جاهلاً أو فاسقاً في الاصح . وإذا انعقدت الامامة بالشوكة والغلبة لواحد ثم قام آخر فقهر الأول بشوكته وجنوده انعزل الأول وصار الثاني إماماً لما قدمناه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم » .

هكذا سارت النظرية الاشعرية في تطورها المنطقي ، خطوة اثر خطوة ، ابتداء من مبادئ الأشعري والدفاع السياسي الذي قدمه الماوردي حتى انتهت إلى فصم مبدأ الامامة عن صلب الشريعة ، ورفض حكم الشرع رفضاً كاملاً . وذلك سخف لم يستطع أن يتقبله جمهور المسلمين . غير ان رفض النتيجة كان يشمل أيضاً رفض الاصول الجدلية التي أدت اليها ، وهذا مما حدا إلى البحث عن أساس جديد لنظرية سياسية يضمن — في الاقل — مبدأ سيادة الشريعة ، ووظيفة الخليفة الذي يمسك بزمام تلك السيادة . وقد يبدو ان الناس شعروا بهذه الحاجة بشدة في الشرق الاسلامي ، أعني في البلاد الفارسية والبلاد

التركية لأن المغول الوثنيين انتزعوا تلك البلاد ، حينما تغلبوا عليها ، من احضان الموروث القديم ، وطبقوا فيها القانون المغولي المعروف « باليسق »، فكافح أهل تلك البلاد كفاحاً طويلاً ليعيدوا للشريعة سيادتها فوق ذلك القانون .

٣

وازاء هذه الصعوبة كان من الطبيعي أن يعود الفقهاء إلى نظريات أخرى حجبتها النظرية الأشعرية . ومن تلك النظريات واحدة تقول ان الخلافة الحق لم تتمثل إلا في الخلفاء الأربعة الاوائل ، وان حكم الامويين والعباسيين كان يمثل خلافة مزيفة . وكان الأشاعرة قد رفضوا قبول هذه النظرية لا لأنها ذات صبغة اعتزالية فحسب ، بل لأن فيها مسحة من المروق والضلال . غير ان المبدأ الماتريدي تبناها ، وكان هذا المذهب حينئذ يلبي حاجة الجماعات السنيّة ويقوم بتمثيل الشريعة تمثيلاً محسوساً راهناً ، إذ انه يميز بين الخلافة التي انقضت ، والإمامة التي كانت ما تزال ماثلة [٦] . ولكن لما لم يكن ثمة من سلطة محسوسة راهنة سوى السلطة الزمنية فان النتيجة العملية لهذه النظرية — فيما يبدو — هي عين النتيجة التي توصل اليها ابن جماعة . وتتمثل هذه المعضلة المحيرة مثلاً في كتاب « **العقيدة** » لعضد الدين الايجي الذي يقصر الخلافة الصحيحة على الخلفاء الراشدين الاربعة ، ثم يغفل ذكر أي شيء عن الإمامة . غير ان هذا العمل تملص واضح من وجه المشكلة . وأخيراً حلت تلك المعضلة باللجوء إلى نظرية أخرى نشأت في المجالات الفلسفية والمجالات ذات الميل الشيعي ، ومن ثم لم تكن قد وجدت قبولاً عند علماء الكلام . تلك هي اقتباس الفكرة الافلاطونية المتعلقة بالملك الفيلسوف وتطبيقها على الإمام الاسلامي الذي يقيم الشريعة بعون من الحكمة الإلاهية . وبما ان السير توماس آرنولد قد بيّن كيف تطورت هذه النظرية في المؤلفات

العربية والفارسية [٧] فليس بنا من حاجة إلى تجديد البحث فيهما تفصيلا . غير ان ما يهمنا منها هو انها حين جرّدت من عناصرها التصوفية ، وأقيمت على انسجام والنظرات السنية ، فقد زوّدت فقهاء السنّة المتأخرين بأساس عملي مقبول يقيمون عليه البناء السياسي الديني للأمة . ومن حسناتها أيضاً انها تصبغ بالصبغة العقلية ما جرت به العادة في البلاد المشرقية الاسلامية من انتحال الامراء المحليين المسلمين للألقاب الخلافية . ونجد ابن خلدون القاضي المالكي يقرر هذه النظرية بوضوح عند نهاية القرن الرابع عشر فيقول : « وأيضاً فالسياسة والملك هي كفالة للخلق وخلافة لله في العباد لتنفيذ أحكامه فيهم » [٨] . ولكن التعبير الحاسم المقبول عن هذه النظرية لم يظهر إلا بعد قرن آخر ، وذلك في كتاب « **اخلاق جلالي** » للقاضي الفارسي الشافعي جلال الدين الدواني ، وقد كان الدواني ذا شهرة واسعة وكان لكتاباته أثر كبير في أرجاء المشرق ، وبسبب من شهرته ونفوذ كتاباته لقيت تلك النظرية قبولا .

ويستطيع المرء ان يقول : ان المبدأ المقبول في مسألة الخلافة من عصر الدواني حتى اليوم هو ان الخلافة استمرت ثلاثين عاماً فحسب وان ما جاء بعدها لم يكن إلا إمامة أطلقت عليها الألقاب الخلافية على نحو من التعظيم والتبجيل [٩] . غير ان الإمامة ليست السلطة التي يحرزها الغاصب العسكري ، حسبما قال به ابن جماعة . فهناك فرق حيوي بين ما يراه ابن جماعة وما يراه ابن خلدون والدواني ، إذ يوضح كل من هذين الامامين توضيحاً تاماً ان هناك فرقاً بين الملك الدنيوي والخلافة وانه لا يستحق أن يسمى خليفة أو إماماً إلا الحاكم العادل الذي يحكم بمقتضى العدل ويقيم حدود الشريعة . وبذلك تظل الخلافة متصلة قطعاً بسيادة الشريعة ، على نقيض ما أدى اليه التطور في النظرية الاشعرية .

٣

ولا ريب في ان هـذه النظرية ، لا النظرية الأشعرية في أي صيغة من صيغها ، هي التي تقوم في أساس المصطلحين : « خليفة » و « إمام » حسبما استعملا في الامبراطورية العثمانية وامبراطورية المغل . نعم اننا نسلم بأن قصة نقل الخلافة من آخر خليفة في القاهرة إلى السلطان سليم مختلقة واهية ، ولكن هـذه الحقيقة لا تزعزع حق السلاطين العثمانيين ، وهو حق له مسوغاته الصحيحة ، في ان يدعوا « أئمة » في ولايات امبراطوريتهم . ويتبدى قبول هذا الحق قبولاً عاماً في استعمال تلك التسميات ، دون اخلال عند التحدث عن بلاط العثمانيين أعني — مثلاً — « دار الخلافة » و « دار الإمامة » (جنباً إلى جنب مع دار السلطنة) . ولما حاول نادر شاه عام ١٧٤١ أن يقنع السلطان بأن يعترف بالشيعة مذهباً (جعفرياً) خامساً ، تجوز في استعمال الالقاب فسمى السلطان العثماني « خليفه اسلام » (١٠) بل أن المؤرخ الطرابلسي ابن غلبون يطلق في القرن نفسه لقبي : « ظل الله » و « خليفة » على الامير القرمنلي ولا يرى غضاضة عليه في أن يؤكد سيادة السلطان العثماني بنفس القدر من الحماسة .

ومع ذلك فان الخلافة في القرون الاخيرة ليست من الناحية الفقهية إلا إمامة ، ومن الجدير بالذكر ان سلاطين بني عثمان لم ينتحلوا لأنفسهم لقب « امير المؤمنين » لا في الفرمانات الرسمية ولا في الوثائق . وقد جرى بحث حسن الحظ من الاستقصاء في المؤلفات التركية والعربية خلال القرن الثامن عشر فلم يطلعنا ذلك البحث على مثل واحد جرى فيه تلقيب السلطان العثماني بذلك اللقب . وحتى عام ١٢٢٨ / ١٨١٣ نقرأ صيغة الدعاء في الجبرتي بعد استرجاع مكة والمدينة على النحو التالي « السلطان بن السلطان (بتكرير لفظ السلطان ثلاث مرات) محمود خان ابن السلطان عبد الحميد خان ابن السلطان أحمد خان المغازي خادم الحرمين الشريفين » .

وأحياناً نجد لقب « امير المؤمنين » يطلق في بعض الصيغ الرسمية على كثير من سلاطين العثمانيين الاوائل . وهذا قد يبدو مناقضاً لما قلناه في الفقرة السابقة . وانا أعرف ثلاثة أمثلة أطلق فيها هذا اللقب وقد يكون هناك غيرها مما لا أعرفه . أما آخرها وأقلها أهمية فيمثله نقش في قلعة القدس وفيه يلقب سليمان الاول بلقب « امير المؤمنين » [١١] وهذا في ذاته لا يقدم دلالة على المعنى الذي ينبغي أن يفهم من ذلك الاصطلاح، ولكن من المحتمل أن يكون مقروناً بالمثلين الآخرين السابقين له . وأشد منه إثارة للدهشة نقش نشر حديثاً ، مكتوب بمسجد الجمعة بالمدينة وهذا نصه : « أمر ببناء هذا المسجد المبارك .... مولانا أمير المؤمنين السلطان الملك المظفر بايزيد » [١٢] . وهذا السلطان هو بايزيد الثاني الذي تولى السلطنة قبل سليم الاول وهو نقش يرجع في تاريخه إذن إلى فترة كانت المدينة فيها ما تزال تعترف بسيادة سلاطين المماليك . ومن الواضح ان علينا في هذا المقام ان نعالج هنا مبدأ التسمية بأمير المؤمنين ، وهو مبدأ لا يتفق وأيّة نظرية من النظريات التي تصدينا لها آنفاً . ونستبعد ان يكون هذا التلقيب محض تبجيل لاعتبارين اثنين : اولهما ان يتم مثل هذا التبجيل الفذ علناً في ولاية تابعة لسلطنة منافسة ، وثانيهما ان صفات الاطراء والتبجيل تكون في العادة مبهمة الدلالة عامة السياق ولكن ندرة استعمال هذا اللقب توحي بأن معنى خاصاً قد قرن به لدى استعماله .

وإذا طالعنا المثل الثالث — وهو أقدمها جميعاً — تلمسنا وميضاً يشير إلى ذلك المعنى . وقد ورد هذا المثل في وثيقة « وقف نامه » أصدرها السلطان محمد الفاتح ، ونشرت حديثاً في استانبول [١٣] وفيها يسمى السلطان : « امير المؤمنين ، وإمام المسلمين سيد الغزاة والمجاهدين ، المؤيد بتأييد رب العالمين ، .... شمس سماء السلطنة والخلافة والدولة والدنيا والدين ، أبو الفتح والنصر ، السلطان محمد خان » . وفي هذا

النسق من العبارات تبرز حقيقتان : أولاهما ان هنالك مفارقة حادة بين التعبير الذي يربط مصطلحي «السلطنة» و «الخلافة» ــ وهما مصطلحان باهتان ــ في مجموعة الصيغ التي تميز المصطلح «الفقهي» المعاصر لمحمد الفاتح كما تميز أواخر الدولة العثمانية وبين النعوت القوية التي تستفتح بها هذه الوثيقة . وليس من رابطة تربط بين لقب «امير المؤمنين» وبين «سماء السلطنة والخلافة» . واما من الناحية الثانية فان هذا اللقب يتفق وطبيعة المجموعة الثانية من النعوت أعني حيث كان الواحد من السلاطين العثمانيين الأوائل ينعت بأنه «سيد الغزاة والمجاهدين» (١٤) .

وهذا الذي توحي به هذه الوثيقة يؤكده ويبسط من حواشيه مثل آخر متأخر في الزمن ، وقد ورد هذا المثل ، ولعله أهمها جميعاً ، في كتاب «سلك الدرر» للشيخ محمد المرادي (المتوفى عام ١٢٠٦ / ١٧٩١) (١٥) . ولا بدّ لنا من أن نتذكر ان المرادي كان رئيس المفتين الاحناف بدمشق ، وانه كان ذا نفوذ عظيم في المجالات الدينية ، وانه كان على صلة بالسلطان عبد الحميد الاول وبالعلماء الاتراك . ويرد لقب «امير المؤمنين» في كتابه (وهو كتاب يضم في ما يضمه تراجم السلاطين العثمانيين) مرة واحدة ، لا غير ، وفي تلك المرة لا ينصرف اللقب إلى سلطان عثماني بل إلى أحد سلاطنة المغل بالهند: « سلطان الهند في عصرنا وامير المؤمنين وإمامهم ، وركن المسلمين ونظامهم ، المجاهد في سبيل الله ... الذي أباد الكفار في أرضه وقهرهم » (١٦) . وأرى ان هذه اللمحة إحدى ومضات التجلي الذاتي التي تعوض على القارئ ما ينفقه من ساعات عديدة في قراءة مملة . ولا يمكن أن يدخل دافع التملق في هذه العبارة ، لأن اورانجزيب كان قد مات منذ عهد بعيد ، يوم كتبت هذه الكلمات (١٧) . ولا يكون هذا إلا تعبيراً حراً عن ايمان داخلي انطلق فتجاوز حدود المبدأ الرسمي الذي يرى الخلافة حقاً من حقوق السلطان العادل . وعلى

ضوء هذه العبارة يتجلى لنا استحقاق السلطان العادل للخلافة لا في شكل اسطورة . بل في صورة اجتهاد فقهي وضع استجابة لنقطة أثيرت في المبدأ الديني السياسي . ان الممثل السلبي للشريعة « المسالمة » ليس إلا ظلاً شاحباً للخليفة . ولا يستحق لقب « امير المؤمنين » إلا الذي يحتقر جادة السلب والترضية ؛ هو ذلك الذي يزكي بالقول والعمل مطالب الشريعة « الدينامية » الايجابية ضد أعدائها [١٨] . ذلك هو نفس الصوت الذي سمعناه يدوّي في سجل الالقاب المنوطة بمحمد الفاتح [١] ، وهو يرسم المفارقة نفسها ، وهي مفارقة لم تفقد شيئاً من حيويتها على مر القرون القائمة بين عهدي الرجلين — الفاتح واورانجزيب .

٤

رأينا ان الجماعة السنيّة نفسها لم يكن لديهـا مبدأ في الخلافة مجمع على قبوله . وليس في مؤلفات الفقهاء أنفسهم أو في سيكولوجية الاسلام السني مـا يسند الزعم بأن الاجمـاع على قبول مبـدأ في الخلافة كان موجوداً . صحيح ان الاجيال التـالية واجهت مؤلف الماوردي بالقبول ورأت فيه عرضاً للحكومة والادارة المثاليتين ، ولكن هذا شيء ، والقول بأن آراء الماوردي كانت هي العرض للمبدأ السني الوحيد المقبول شيء آخر . بل ان أساس الفكر السني في الواقع ينفي قبول أي نظرية قبولاً حاسماً قاطعاً . والذي يضعه الفكر السني هو قاعدة وحسب ، فحواها : ان الخلافة هي ذلك الشكل من الحكومة الذي يضمن أوامر الشريعة ويحرص على أن تطبق عملياً . فاذا أسلمت القاعدة للتطبيق فقد يكون في طريقة تطبيقها عدد لا نهاية له من الاختلافات .

وليس هذا كل ما هنالك . ان هذا العرض الموجز الذي قدّمناه عن تطور النظرية السياسية لدى أهل السنة يزودنا بمثل فذ على الحقيقة التي أخذنا في ادراكها تدريجاً . وتلك هي ان الواقع الداخلي في الاسلام

شيء مختلف تماماً عن الصيغ الخارجية التي يصوغها الفقهاء ، فبين المحتوى الواقعي للفكر الاسلامي والتعبيرات الفقهية تباين أكيد ، حتى انه ليندر ان يتمكن أحد من أن يستنتج الواقع الحقيقي من الشكل الخارجي . ولا تعرف العلاقة بينهما إلا حين يعرف كل منهما على حدة . وعندئذ تبدو الصيغة الفقهية محاولة ، لا للتعبير عن القاعدة الداخلية في حقيقتها ، بل لوضعها في قالب مصمت بغية ان تعين في جدل فقهي أو تحقق غاية جزئية . ولكن هذا العرض الموجز الذي قدمناه يزودنا أيضاً بمثـل فذ على الحقيقة المناقضة للحقيقة السابقة وهي ان الفكر الاسلامي يأبى أن يقيد بقيود الصيغ الخارجية . ويظل هـذا الفكر يحدث ضغطاً مستمراً يظهر أثره في تجديد التشكيل للنظرية على نحو هادئ ، وهذا التشكيل المتجدد ، تحت ذلك الظاهر المتشدد ، هو الذي يميز كل ضروب النشاط التأملي في الاسلام ، حيث ظل الاسلام بناء دينامياً حياً . وإذا لزم الأمر لم يتردد في أن يتجاوز حدود النظرية وان يقدم تعبيراً مستقلاً عن احساسه بالشؤون الواقعية .

وأخيراً فإن النتيجة التالية التي نستخلصها من هذا العرض ليست أقل النتائج أهمية ، وهي : ان فكرة « امير المؤمنين » التي انتزعناها من ملابساتها ليست فكرة سنيّة وإنما هي اسلامية بالمعنى الواسع . وليس من قبيل الاتفاق ان تكون هذه القاعدة التي تجد تعبيراً عنها في الخلافة « الدينامية » — خلافة محمد الفاتح واورانجزيب — واضحة المعالم في مبادئ الزيدية الشيعيين والاباضية من الخوارج ، — حتى ولو طرحنا جانباً علاقتها بفكرة « المهدي » (١٩) . أما الفرق غير السنيّة فقد ضيقت من حدود المثل الاعلى بتحديدات اقتضتها طبيعة النحل ، وأما فقهاء أهل السنّة فذهبوا إلى الطرف الآخر واستنزفوا من المثل الاعلى محتواه الحقيقي بالافراط في الاستسلام للواقع . وبين هذين الشكلين المعقدين اللذين حورت فيهما تلك القاعدة البسيطة ، خدمة للمذاهب المتنافسة ، يقع اعتقاد اسلامي مشترك يبطل كل الخلافات السطحية في العقيدة ـ

التعليقات

بحث قرئ في المؤتمر الدولي العشرين للمستشرقين في بروكسل ، ايلول (سبتمبر) ١٩٣٨ وأعيد فيه النظر لدى نشره .

(١) نظرية الماوردي في الخلافة ، الفصل التاسع من « الاحكام السلطانية » .

(٢) انظر بروكلمان التكملة ١ : ٦٧٣ .

(٣) انظر المقطع الاخير من كتابه « الاقتصاد في الاعتقاد »

(٤) الاحياء ٢ : ١٢٤ (ط . القاهرة ١٣٥٢) .

(٥) انظر هذا النص الذي نشره هـ. كوفلر في مجلة **Islamica** ٦ : ٤ : ٣٥٥ وما بعدها وانظر أيضاً
D. Santillana, Instituzioni di Diritto Musulmano, I 24.

(٦) انظر مثلا « العقيدة » للنسفي .

(٧) الخلافة (اكسفورد ١٩٢٤) الفصل العاشر .

(٨) المقدمة ، الكتاب الثاني ، الفصل العشرون ، تأمل التعبير الغريب غير المحدود « خلافة الله » .

(٩) انظر مثلا تعليق التفتازاني على هذا الموضوع في العقائد النسفية .

(١٠) محمد مهدي « تاريخ نادري » (بومبي ١٨٤٩) ص : ٢٣١ .

(١١) انا مدين في هذه الاشارة للدكتور ل. أ. ماير .

(١٢) **Revue des Etudes Islamiques, 1936, p. 109.**

(١٣) **Zwei Stiftungsurkunden des Sultans Mehmed II. Fatih,** hg. von Tahsin Oz (Istanbul, 1935). pp. 7-8.
وانا مدين بهذه الاشارة والتي تليها إلى لطف الدكتور بول فتك .

(١٤) انظر بول فتك في Ann. de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves, t. VI (Brussels, 1938).

كذلك في تاريخ ابو الفتح لطورسن بك (استانبول ١٩٣٠) ص : ٣٠ ورد لقب «امير المؤمنين» بين ألقاب محمد الثاني بينما حذف من ألقاب بايزيد الثاني(ص١٤ ، ١٧٩)وفي حكم بايزيد الف ذلك الكتاب .

(١٥) بروكلمان ، التاريخ ٢ : ٢٩٤ والتكملة ٢ : ٤٠٤ .

(١٦) سلك الدرر ٤ : ١١٣ — ١١٤ .

(١٧) توفي اورانجزيب عام ١١١٨ / ١٧٠٧ .

(١٨) بهذا المعنى يمكن أن يطلق اللقب على شخص لبس بسلطان وقد لفت الدكتور فتك انتباهي إلى فرمان (لعله مزور) صادر عن مراد الأول إلى الغازي افرينوس «ملك الغزاة والمجاهدين» وهو يلقبه بلقب « امير المؤمنين » (فريدون ١ : ٨٧) وينصرف اللقب في حلية الاولياء (٧ : ١٤٤) إلى احد العلماء فيقال فيه « امير المؤمنين في الرواية » .

(١٩) هناك مثل آخر مستقل وذلك هو استعمال الكتاب الاندلسيين في القرن الرابع (العاشر) لهذا اللقب حين يشيرون كثيراً إلى عبدالرحمن الأول وخلفائه باسم « الخلفاء » ولكنهم يخصون عبدالرحمن الناصر (الثالث) بلقب « امير المؤمنين » .

الفصل التاسع

نظرية الماوردي في الخلافة

حاز كتاب الاحكام السلطانية للماوردي من الشهرة بين علماء المسلمين وفي المجالات السياسية الاسلامية حظّاً لا يحتاج معه إلى أي تعريف أو تقديم [١] . ومنذ ان تجدد الاهتمام بمسألة الخلافة اعتبر هذا الكتاب بعامة خير عرض معتمد للنظرية السنّية السياسية [٢] وكثيراً ما أهل وجود ما عداه من كتب في هذا الموضوع . غير انه ، على ما أحرزه من شهرة ، لم تبذل أية محاولة لوضع الكتاب في موضعه اللائق به ، وهذه المهمة تشمل البحث المستقصي في ثلاثة أمور : أولها : الأسباب التي أدت إلى تصنيفه ، وثانيها : مصادر الماوردي وما أفاد منها ، وثالثها : كيف تقبل هذا الكتاب علماء عصر الماوردي وعلماء الاجيال التالية . غير ان استقصاء جوانب هذا الموضوع يتعدى حدود المقالة ولذلك أرى أنّ أعالج الأمرين الأول والثاني معالجة موجزة معتمداً على الفصل المخصص لبحث مسألة الخلافة وعلى القسم الذي يتناول مسألة « امارة الاستيلاء » من الفصل الثالث .

١ ـ الاسباب التي ادت الى تصنيف الاحكام السلطانية

قد يبدو للوهلة الاولى انه ليس من الضروري تقديم أية أسباب معينة إذ يكاد كل مؤلف شامل في الفقه يحتوي على فصل ، طويل أو قصير ، في الإمامة ؛ وكل فقيه شاء أن يستوعب حدود موضوعه كاملاً كان عليه بالضرورة أن يوجه انتباهه إلى هذه المسألة بين سائر المسائل حتى انه ليمكن ان نجعل مسألة الإمامة موضع دراسة متخصصة . وبما ان ثبت مؤلفات الماوردي التي وصلتنا يدل على انه كان مهتماً بشؤون النهج السياسي [٣] فقد كان في مقدورنا ان نفترض — دون تساؤل — ان السبب الذي دعاه إلى تأليف هذا الكتاب يكمن في ما كان يؤثره هو ذاتياً من موضوعات ، لولا انه قص علينا أسباباً أخرى . فقد قال في مقدمة كتابه بعد الفاتحة المألوفة : « ولما كانت الاحكام السلطانية بولاة الامور أحق ، وكان امتزاجها بجميع الاحكام يقطعهم عن تصفحها مع تشاغلهم بالسياسة والتدبير ، افردت لها كتاباً امتثلت فيه أمر من لزمت طاعته ، ليعلم مذاهب الفقهاء ، فيما له منها فيستوفيه ، وما عليه منها فيوفيه ، توخياً للعدل في تنفيذه وقضائه ، وتحرياً للنصفة في أخذه وعطائه » .

من هو ذلك الذي امتثل الماوردي أمره فألف له الكتاب ؟ ليس في كُتّاب التراجم من أجاب على هذا السؤال مباشرة ، ولكن إذا استعرضنا — في ايجاز — الموقف السياسي في الفترة التي ظهر فيها هذا الكتاب ، تمكنا من أن نقدّم جواباً معقولاً . فمنذ عام ٣٣٤ / ٩٤٦ أصبح خلفاء بغداد تحت سيطرة بويهية شديدة ، غير ان سلطان البويهيين منذ بداية القرن الخامس أخذ يتزعزع ويختل بسبب الخلافات الداخلية وثورات الجند . وفي الوقت نفسه كان السلطان محمود الغزنوي منهمكاً في خلق امبراطورية واسعة في ايران والبلاد المجاورة مع تقديم كثير

من آيات الولاء للاسرة العباسية . وشجعت هذه الظروف الخليفتين العباسيين : القادر بالله (المتوفى عام ٤٢٢ / ١٠٣١) وابنه وخليفته القائم بالله على أن يأملا في استعادة الحكم العباسي بل على أن يقوما بخطوات تجريبية ليجددا توكيد مطالبهما [٤] . ومن المعروف المشهور ان الماوردي الذي أحرز لقب « اقضى القضاة » [٥] — وهو من الألقاب المستحدثة — كان سفير هذين الخليفتين الناطق باسمهما في المفاوضات الجارية بينهما وبين الأمراء البويهيين ، واذن فليس ثمة من شك في ان هذا الكتاب ألّف تلبية لرغبة أحدهما ، وهذا ما تؤكده لغة المقدمة نفسها ، لأن الفقيه إذا تحدث عن « أمر من لزمت طاعته » انصرف الكلام إلى الخليفة بخاصة ، وان كان من المحتمل أن ينصرف إلى أي واحد من القائمين على شؤون الدولة ، ومما يقوي انصرافه إلى الخليفة ان الفقهاء الأولين لم يتحدثوا إلاّ عن حقوق الخلفاء وواجباتهم .

فإذا وجد هذا الرأي قبولاً بقي علينا أن نتساءل هل حفز الخليفة الفقيه الماوردي إلى تصنيف هذا الكتاب رغبة منه في المعرفة أو كان يقصد إلى أن يؤدي بـه غاية سياسية في صراعه مع الأمراء البويهيين ؟ هناك دلالات متنوعة ، سيتجلى بعضها في سياق هذا البحث ، تجعل الأمر الثاني أقرب إلى القبول ، ذلك انه كانت قد مضت ثلاثة أجيال على الخلافة وهي تعد السلطة العليا في الشؤون الدنيوية — دون تساؤل أو تردد — فأول خطوة في استعادة هذا المظهر تتجلى في عرض معتمد لكل حقوقها التي اهملت ولم يغمرها النسيان . وفي وجه هذا الفرض نضع تلك الرواية التي أوردها ابن خلكان [٦] وهي ان كتب الماوردي لم تجمع ولم تتداولها الايدي إلا بعد موته . غير ان ابن خلكان نفسه لا يجزم بصحة هذه الرواية ، وإذا لم يكن ثمة من سبب يدعو إلى رفضها فيما يتصل برسائله العامة فانها تكاد لا تصدق على كتاب ألّفه لاستعمال

الخليفة وامتثالاً لأمره (٧) .

وهذا الرأي في الأسباب التي أدت بالماوردي إلى تأليف كتابه يبرئه من تهمتين كثيراً ما توجهان ضده ، فكثير من الكتّاب يعلقون على السخرية الكامنة بين طبيعة الكتاب والظروف التي كتب فيها ويقولون ان مؤلفاً يجعل كل عمل في الدولة منوطاً بالخلافة متمركزاً فيها ويكتب في أشد فترات تاريخها تقهقراً وانحطاطاً ، ان مؤلفاً كهذا يقدّم مثلاً فذاً على الحذق النابي . ويقول آخرون : (٨) ان ما حققه الماوردي هو وصف للدولة المثالية ، أي لنوع من الدولة الاسلامية مشابه لجمهورية افلاطون أو لـ « يوتوبيا » مور إلا انها دولة مشتقة من التأمل في القواعد الأساسية في الشريعة الاسلامية . وسنرى ان الماوردي في الحقيقة لم يكن فيلسوفاً وان التأملات الشرعية في كتابه لا تلعب إلا دوراً صغيراً . كان الماوردي فقيهاً بنى على آراء من سبقوه ونظمها ووسع من حدودها — إلى حد ما — ولم يستغل قدرته على الاجتهاد (٩) إلا لكي يوفق بين تلك الآراء وواقع زمانه . والحق ان ميزة كتابه الكبرى تتجلى في هذين المظهرين : في ابتعاده عن التأمل المحض ، وفي تطبيقه للنظريات الفقهية المأثورة على واقع عصره .

ومن الظلم في الوقت نفسه ان نعده محض معلق على المؤلفات السابقة أو مفسر فحسب لها ، ومن الظلم أيضاً ان نتهمه بأنه كان « يوارب » نظرياتهم كي توافق قضية يتبناها . وهو لا يحجم عن أن يقول رأيه حتى حين تكون آراؤه معارضة لآراء الحجج من أسلافه السابقين . ومع ان لديه ميلاً لاكساب الأمور ظاهراً حسناً فان استقلاله الفكري يتبدى في تأكيده لنقاط عديدة من المبادئ ، لا يمكن ان تتجاوب جميعاً وميول راعيه الخليفة العباسي (١٠) . وسواء أوافقناه على كل ما قدمه من آراء أم لم نوافقه فكل سبب هنالك يحملنا على احترام تلك الآراء

لأنها معتقدات نزيهة مخلصة لدى رجل مشايع مؤيد للقضية العباسية .

٢ ـ تحليل لمبدأ الماوردي

قبل أن نتفحص الآراء التي قدّمها الماوردي فحصاً مسهباً يحسن بنا أن نلخص ـ بإيجاز ـ العوامل الكبرى في تطور الفكر السياسي بين فقهاء أهل السنّة ، فنقول : استمد الفقهاء الاصول الأولى في الفكر السياسي ـ مثلما فعلوا في مجالات فقهية أخرى ـ من الوصايا الموجودة في القرآن والسنّة ، ومن ثم كانت المبادئ الأولى المتعلقة بواجبات الحكام ومهماتهم اخلاقية الطابع ـ دون غموض ـ وذلك يتجلى في المقدمة التي وجهها القاضي ابو يوسف للخليفة هارون الرشيد في صدر «كتاب الخراج» . وصبغت هذه المبادئ بصبغة عقلية وتم ابراز التفصيلات العملية فيها على نحو متدرج تبعاً لنقطة اثر نقطة ثارت في الخلافات المذهبية خلال القرون الثلاثة الأولى . ومما يجدر تذكره ان كثيراً من صور الصراع بين أهل السنّة والخوارج والشيعة إنما تركز ـ على وجه الدقة ـ في مسائل تتصل بالخلافة . وبما ان أساس التهم التي وجهت ضد أهل السنّة من لدن خصومهم هو انهم وقعوا في الخطأ في ظروف محددة فاعترفوا مثلاً ببيعة أبي بكر وأقروا بخلافة معاوية ـ فقد اضطر فقهاء أهل السنّة اضطراراً لا مفر منه إلى أن يخوضوا في مجادلات ليدافعوا بها عن ما تم في واقع التاريخ أو ليتجاوزوا عنه بعين المسامحة. ومن الواضح انهم رفضوا أن يسلموا بأي قاعدة قد تؤدي إلى القول بأن الجماعة قد وقعت في الاثم والخطأ ، فذلك يؤدي ـ لو سلموا به ـ إلى نتيجة تالية وهي ان كل ما حققته تلك الجماعة من نشاط ديني وفقهي كان خاوياً .

وهكذا كانت النظرية السياسية لدى فقهاء أهل السنّة في تطورها الكامل – على نقيض نظريات الشيعة والخوارج – غير مستمدة بطريقة التأمل من الكتاب والسنّة ، وإنما هي مؤسسة على تفسير هذين المصدرين على ضوء التطورات السياسية المتأخرة ، مؤيدة بقوة العقيدة في ان الله يهدي الجماعة وانها لذلك مبرأة من الخطأ بقوة الاجماع (وفي الحديث : لا تجتمع أمتي على ضلالة) . ويكاد أن يكون كل جيل تال قد ترك سمته على المبدأ السياسي الاسلامي ، لأن الاحداث كانت تتجدد ، والنظرية تتكيف لتلائمها . وهذا الاعتماد الوثيق على وقائع التاريخ يتجلى في مظهر آخر من النظرية السنية ، ويقدم له تفسيراً ، أعني ان النظرية السنية كانت ترفض دائماً أن تضع أحكاماً لقضايا لم تقع بعد ولا تتجاوز في ذلك حد التعميمات المبهمة وبعض الاستنباطات الإفتائية .

وتظهر هذه الملامح جميعاً في عرض الماوردي . غير انه يحذف من ذلك العرض عمداً أو عفواً ، جل الاشارات إلى المنازعات التي انبثقت عنها الاحكام . ولا يبقي منها إلا لمحات موجزة ، وبذلك يمنح أقواله سمة حاسمة توكيدية (على الرغم من صوغه لها بأسلوب جدلي) كأنها تجمل – محض اجمال – ما كان دوماً وما هو كائن وما سيكون أبداً . غير ان المبادئ الموروثة في كتابه يمكن أن تفسر من خلال المادة التي وصلتنا في كتاب فقيه حجة كالماوردي معاصر له ، وذلك هو ابو منصور عبد القاهر ابن طاهر البغدادي صاحب كتاب « أصول الدين » (١١) إذ يلخص البغدادي في الاصل الثالث عشر من كتابه هذا مبدأ الإمامة موردأ الحجج الجدلية في كل مسألة على نحو أكثر ارضاء في بعض نواحيه من عرض الماوردي ، غير ان الأمور التي يبسطها الماوردي أو يفارق فيها مبدأ اسلافه هي اعلق باهتمامنا وأكثر خدمة لغايتنا في هذا البحث ، لأن أهمية الكتاب الحقة كما هي الحال في كثير من مؤلفات

القرون الوسطى لا توجد في الأقوال المقتبسة والواضحة ، بمقدار ما توجد في التعليقات العارضة والمضمونات الخفية .

وسنتناول هنا واحداً اثر واحد من عنوانات الماوردي ونحاول أن نتلمس علاقتها بالمنازعات العقائدية القديمة وبالموقف السياسي في عصر المؤلف :

(١) الإمامة واجبة بالشرع دون العقل . تتفق الحجج في هذه القضية وما لخصه البغدادي في **الأصول** : ٢٧١ حيث ذكر ان هذا الرأي هو رأي الاشعري في معارضته رأي المعتزلة .

(٢) تنعقد الإمامة باختيار أهل العقد والحل . كذلك قال البغدادي (الاصول ٢٧٩ – ٢٨١) وهذا رد على رأي الشيعة القائل بالوصاية ، غير ان الماوردي يحذف القول الذي أورده البغدادي صراحة وهو : « وان عقدها مجتهد فاسق أو عقدها العالم الورع لمن لا يصلح لها لم تنعقد تلك الإمامة » ، وان ورد هذا المعنى ضمناً في اشتراط الماوردي للعدالة ، لأنا لا نظن ان أحداً من أمراء البويهيين كان يحوز « العدالة على شروطها الجامعة » .

(٣) من الشروط المعتبرة في أهل الإمامة النسب أي أن يكون من قريش . وشرح البغدادي لهذه النقطة أوفى (الاصول ٢٧٥ – ٢٧٧) غير ان حشد الماوردي لحجج أهل السنّة في هذه المسألة يدل على انه كانت حينئذ جماعة ترى ان غير القرشي يحق له أن يكون إماماً [١٢] .

(٤) قالت طائفة ان الإمامة تنعقد بواحد . وهذا هو مبدأ الأشعري أيضاً (الاصول ٢٨٠ – ٢٨١)* . ومن الصعب أن نحدد المحمل الدقيق

* نص قوله : « فقال ابو الحسن الاشعري ان الامامة تنعقد لمن يصلح لها ، بعقد رجل واحد من أهل الاجتهاد والورع إذا عقدها لمن يصلح لها » – المترجم –

لهذا المبدأ لأنه لا يسوغ في ذاته ـ كما يقال أحياناً ـ تعين ولي للعهد (ويجيء القول في تسويغ هذا المبدأ وتفسيره على حدة من بعد) غير انه قد يكون خطوة تمهيدية نحو قبول هذا التعين . ولا يستشهد الماوردي على هذا المبدأ بحادثة تاريخية [١٣] ومع انه قد يكون في باله الاختيار الذي كان يقوم به أمراء البويهيين فان الصيغة التي وضع فيها هذه المسألة توحي انها محض مسألة فتوى فقهية .

(٥) التكافؤ في شروط الإمامة بين اثنين ثم تمييز احدهما على الآخر ببعض الصفات الأخرى أمر مبني على استنباط فقهي ـ فيما يظهر ـ . ولم يتعرض البغدادي لهذه المسألة .

(٦) طلب الإمامة لا يحرم صاحب الرغبة فيها من ان يختار إماماً . وهذا موجه ضد رأي من قال : بما ان طلب الوظائف الأخرى كالولاية مثلاً محرم فالمبدأ يجب أن ينسحب على الخلافة ، وهو رأي أبى أن يقبله علماء أهل السنّة لأسباب تاريخية واضحة .

(٧) « لو تعين لأهل الاختيار واحد هو أفضل الجماعة فبايعوه على الإمامة وحدث بعده من هو أفضل منه انعقدت ببيعتهم إمامة الأول ولم يجز العدول عنه إلى من هو أفضل منه » . ومع ان هذا الرأي موجه ضد الجاحظ ومعتزلين آخرين (ولعله أيضاً موجه استنتاجاً ضد الشيعة) [١٤] فهو في الوقت نفسه غض للطرف عن كثير من الأمثلة التاريخية التي تولى الخلافة فيها خلفاء لا يستحقون المنصب .

(٨) لا غنى عن الاختيار حتى ولو كان الذي يستحق الامامة واحداً وهذا أيضاً موجه ضد الشيعة .

(٩) إذا عقدت الإمامة لإمامين لم تنعقد إمامتهما لأنه لا يجوز أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد . يرد الماوردي باقتضاب حاسم على

رأي الأشاعرة الذي وضحه البغدادي في الاصول : ٢٧٤ » . ويرى الأشاعرة جواز وجود إمامين في بلدين متباعدين . اذن فلعل إصرار الماوردي من جديد على عدم شرعية قيام خليفتين يصور رفض العباسيين واشياعهم ان يسلموا بدعوى الفاطميين منافسيهم الخطرين [١٥] ويخرج أمويي الأندلس من هذا الحق .

(١٠) يشرح الماوردي الوسائل التي تتبع في تسوية النزاع بين المتنافسين على الإمامة . هذا اسهاب مطول افتائي لمبدأ الاشاعرة (البغدادي : ٢٨١) .

(١١) « انعقاد الإمامة بعهد من قبله مما انعقد الاجماع على جوازه ووقع الاتفاق على صحته » . (أنظر البغدادي : ٢٨٤) . ومما تجدر ملاحظته ان الماوردي لا يدوّن رأيه في تلك المسألة المتنازعة وهي : هل يصح للإمام ان يعهد بالإمامة إلى ابنه . تلك مسألة لا يستطيع أن يجيب عنها بالايجاب إلا من لا يحجم في القول مؤكداً ان القوة التنفيذية فوق القواعد الشرعية . وصمت الماوردي عند هذه المسألة يميز وجه تلك المعضلة التي حيرت المدافعين عن عمل أهل السنة ، فقد كانوا عاجزين عن ان يجدوا لها سنداً من البراهين الشرعية يثبت صحتها ، وكانت الأسباب التاريخية تجعل من المستحيل عليهم ان يصرحوا بعدم صحتها .

(١٢) : « إذا عهد الإمام بالخلافة إلى من يصح العهد اليه على الشروط المعتبرة فيه كان العهد موقوفاً على قبول المولى ... وليس للإمام المولي عزل من عهد اليه ما لم يتغير حاله ... وإذا استعفى ولي العهد لم يبطل عهده بالاستعفاء » (إلا في حالات معينة) . وكل هذه المسائل

* قال : الا ان يكون بين البلدين بحر مانع من وصول نصرة أهل كل واحد منهما إلى الآخرين فيجوز حينئذ لأهل كل واحد منهما عقد الامامة لواحد من أهل ناحيته . — المترجم —

استنباطات نظرية من قواعد شرعية فيما يبدو لأنه لا يمكن الاستشهاد عليها بوقائع تاريخية . وينطبق هذا الاستنتاج على الشروط المتعلقة بالعهد إلى شخص غائب وبتحديد سلطة المولّى المعهود اليه .

(١٣) للإمام ان يحدد اختيار أهل العقد والحل فيحصره بعد وفاته في بضعة نفر كما له ان يسمي أهل الشورى الذين يختارون وذلك ما فعله عمر بن الخطاب .

(١٤) يحق للإمام أن يعهد إلى اثنين أو أكثر وان يرتب الخلافة فيهم على التوالي . وسند هذا الرأي قياس ضعيف على ما فعله الرسول عندما ولى زيد بن حارثة قيادة الجيش في مؤتة ومن بعده جعفر بن ابي طالب ومن بعده عبد الله بن رواحة ، وحجة شرعية أضعف حتى ان الماوردي يرى لزاماً عليه ان يحتكم إلى وقائع التاريخ ليتخذها برهاناً على الاجماع .

(١٥) إذا أفضت الخلافة إلى أحد المعهود اليهم جاز له أن يعهد بها إلى من شاء وان يصرفها عمن كان مرتباً معه . ويقول الماوردي ان هذا هو الظاهر من مذهب الشافعي وما عليه جمهور الفقهاء في مناقضة من منع ذلك من الفقهاء . وفي هذا الموطن كانت وقائع التاريخ ضد الماوردي . ومع انه يحاول أن يوجه عمل المنصور في اقصاء عيسى ابن موسى فانه يغفل رفض عمر بن عبد العزيز ان ينحي يزيد بن عبد الملك عن ولاية العهد ومحاولة الأمين لينحي أخاه المأمون . ومن المستغرب ان يختار الماوردي في هذا الحادث اتباع «التقليد» الشرعي ، والأسباب التي دعته إلى ذلك غامضة إذ يستبعد أن يكون نصب عينيه حادثة طارئة خاصة . أما ما تلا ذلك من حديث عن ترتيب ولاية العهد فانه قطعاً يقوم على تأمل شرعي محض .

(١٦) لا يلزم كافة الامة أن يعرفوا الخليفة بعينه واسمه . وواضح ان

هذا الرأي موجه ضد مبدأ الزيدية .

(١٧) امتنع جمهور العلماء من تسمية الخليفة « خليفة الله » ونسبوا قائله إلى الفجور[١٦] .

(١٨) يلي ذلك فقرة مسهبة عن الواجبات العشرة التي تلزم الإمام وتتفق الواجبات الدينية والشرعية والعسكرية في القاعدة مع الأقوال الموجزة التي أوردها البغدادي في الأصول : ٢٧٢ مع شيء من البسط الفقهي . وتلخص الواجبات الادارية النقاط الرئيسية في المؤلفات الأولى التي كتبت في فن الحكم . لاحظ على وجه الخصوص إلحاح المؤلف على ان يباشر الإمام الأمور بنفسه ويتصفح الأحوال لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة ، ولا يعول على التفويض ... إذ قد يخون الامين ويغش الناصح . وأحياناً يعتبر المؤلفون المتأخرون[١٧] الواجبين الأولين اللذين ذكرهما الماوردي وهما حفظ الدين وتنفيذ الاحكام حتى تعم النصفة أكبر واجبات الخلافة . ولكن توكيد الماوردي على الواجبات الادارية موجه بوضوح ضد كل من يتصور بأن الخلافة وظيفة دينية أو قضائية فحسب وذلك هو ما كانت ستؤول اليه . وهذه نقطة الدائرة في نظرية الماوردي وأساس كتابه كله ، لأن الفصول الأخرى من هذا الكتاب إنما تشمل — على وجه الدقة — بسطاً مفصلاً لهذه الواجبات الادارية . وتلك هي المسألة التي كانت موضع نزاع بين الخلفاء والأمراء البويهيين لأن هؤلاء الأمراء كانوا — وان لم يصوغوا رأيهم صياغة صريحة — يعنون باغفالهم للخلافة في الشؤون الادارية ان هذه الشؤون خارج نطاق كفايتها وقدرتها .

(١٩) وأخيراً يورد الماوردي حديثاً شرعياً مستفيضاً عن الظروف والأحداث التي تؤدي إلى فقدان الإمام لإمامته وهي :

(أ) الجرح في عدالته بارتكابه للمحظورات والتعلق بالشبهات[١٨] .

ويقر الماوردي بأن كثيراً من علماء البصرة (وفي باله ما تم في عهد المأمون وخلفائه) قالوا « انه (أي تأوله لخلاف الحق) لا يمنع من انعقاد الإمامة ولا يخرج به منها » وقد يكون رأيه ، وهو أشد صرامة وأكثر حظاً من المنطق [١٩] ، نابعاً من خوفه أن يرى خليفة شيعياً قد نصب في بغداد — أمر لم يكن مستحيلاً بأي حال يوم كتب كتابه .

(ب) نقص في العقل أو الجسم يحد من قدرة الإمام على أن يقوم بواجبات إمامته .

(ج) نقص التصرف بحجر أو قهر وهذا يمس مشكلة الخلافة يومئذ بشدة ، ولذلك جاء عرضه في صيغ مقدرة دقيقة وبخاصة ما اقترحناه من ان كتابه كان ذا مغزى سياسي . ومن المفيد اذن ان نتفحص هذه الفقرة في شيء من الاسهاب المستوفى . وسنعرض لكل واحد من الملابسات الممكنة بدورها متبعين النظام المألوف الذي جرى عليه المؤلف ، إلا في بعض تلك الملابسات حين تكون ذات صيغة نظرية خالصة ، ومن ثم فانها لا تستوقفنا .

يشمل نقص التصرف أولاً : الحالات التي تنشأ عندما يوضع الخليفة تحت الحجر : « وهو ان يستولي عليه من أعوانه من يستبد بتنفيذ الأمور من غير تظاهر بمعصية ولا مجاهرة بمشاقة » كلمات تصف بدقة موقف العباسيين حسبما كان ذلك الموقف طوال قرن أو نحوه [٢٠] . أيستطيع شخص في مثل هذا المركز أن يكون إماماً ؟ من الصعب أن نرى كيف يمكن أن يسوى هذا الموقف منطقياً مع الواجبات التي تم عدها آنفاً (انظر : ١٨) ولكن الماوردي كان يدرك بقوة ان الجواب السالب يعني انكار خلافة المعتلي بالله وخلفائه جميعاً . ولذلك فانه يجيب بالايجاب ثم يحول الحديث ببراعة إلى العلاقات بين الخليفة والمستولي على

أموره أي الأمراء البويهيين ، فاذا كانت أفعالهم جارية على احكام الدين ومقتضى العدل جاز إقرار الإمام على إمامته تنفيذاً لها وامضاء لأحكامها لئلاً يقف من الأمور الدينية ما يعود بفساد على الأمة ، وان كانت أفعالهم خارجة عن حكم الدين ومقتضى العدل « لزم الخليفة ان يستنصر من يقبض يد المستولي عليه ويزيل تغلّبه » . ويكاد لا يكون لهذا من تفسير سوى انه وعيد للبويهيين إذا ظلت أعمالهم تثير الاعتراض. وإن كان الكتاب ألِّفَ قبل عام ٤٢١ / ١٠٣٠ فربما انصرفت الاشارة المحجوبة إلى السلطان محمود الغزنوي . وإذا كان هذا الوعيد قد نفذ عند انشاء الدولة السلجوقية في خراسان بعد بضع سنوات فتلك مسألة يعرفها التاريخ حق المعرفة .

ويشمل نقص التصرف ثانياً أمر القهر أي ان يصير الخليفة مأسوراً في يد عدو قاهر مشرك أو مسلم لا يقدر على الخلاص منه ، وأسر المشرك للخليفة فرض نظري ولكن ان كان القاهر « بغاة مسلمين » نشأ عن ذلك موقف حساس ، « فعلى كافة الأمة استنقاذه لما أوجبته الإمامة من نصرته » ولكن يبدو ان الماوردي لم يفطن إلى السخرية الكامنة في التقدير التالي وهو ان « كافة الأمة » قد تكون عاجزة عن استنقاذه . وفي هذه الحال تكون النتيجة مشابهة لكونه تحت الحجر إلا في شيء واحد وهو ان يحل محله من ينوب عنه في الإمامة ، وهذا أيضاً أمر نظري — فيا يبدو — ولكن قد يحدث ان ينصب أهل البغي إماماً لأنفسهم — أو بعبارة صريحة يكونون من أشياع الخلفاء الفاطميين . يقول الماوردي : « فالإمام المأسور في أيديهم خارج من الإمامة بالاياس من خلاصه » ولكنه لا يقبل ان يكون امام « أهل البغي » نائباً عن الإمام المأسور بل على أهل الاختيار في دار العدل ان يعقدوا الإمامة لمن ارتضوا لها . ومحصل كلامه ان الفاطميين إذا استولوا على بغداد لم ينتج عن استيلائهم — تلقائياً — ذهاب الخلافة العباسية وانما هو يخلي الأمر

بين يدي أهل الاختيار فإما اعترفوا بالفاطميين وإما استمروا في اختيار خليفة عباسي في مكان آخر . وهذا يحيل موقف العباسيين إلى موقف مشبه لأمويي الأندلس وهو شيء تصرح به ضروب الحيرة التي تردى فيها المدافعون عن الخلافة العباسية بقوة وقائع الظروف المعاصرة يومئذ .

هذا هو ختام عرض الماوردي لمسألة الخلافة في الفصل المعقود لها من كتابه . ولكن يتبقى ذلك المقطع الهام المتميز في الفصل الثالث حيث يعالج « إمارة الاستيلاء » . وقبل أن أتقدم إلى هذا المقطع أرى ان ألفت الانتباه إلى محذوفتين في الفصل الذي حللته آنفاً :

أولاهما : ان الماوردي على خلاف بعض الفقهاء المعتمدين الاثبات لا ينكر صراحة حق الرعية في رفض طاعة الإمام الفاجر . نعم انه يورد في الفقرة انه « فرض علينا طاعة اولي الأمر فينا » ويؤيد هذا بحديث رواه أبو هريرة : « سيليكم بعدي ولاة ، فيليكم البر ببره ، ويليكم الفاجر بفجوره ، فاسمعوا لهم واطيعوا في كل ما وافق الحق ، فان أحسنوا فلكم ولهم ، وان أساءوا فلكم وعليهم » . الا ان الصيغة غير الجازمة في عبارته وهذا الحديث الذي اختاره — ويبدو انه تعمد اختياره دون حديث آخر مشهور ذي أسلوب قوي حاسم رواه الحسن البصري (٢١) * — يقفان موقف المفارقة من قول صريح للاشعري يذهب فيه إلى انه يرى خطأ من يعتقدون لأنفسهم الحق في الخروج على الائمة إذا ظهر فيهم مجافاة للحق ، ويقول انه لا يرى الثورة أو الفتنة الاهلية ضد اولئك الائمة (٢٢) .

ثم لاحظنا بوضوح انه يعدّ متابعة الشهوات والتعلق بالشبهات سببين لفقدان الإمامة فموقفه هذا وسط بين المبدأ الخارجي الايجابي الداعي إلى

* هذا الحديث هو : (لا تسبوا الولاة ، فانهم ان أحسنوا كان لهم الاجر وعليكم الشكر ، وان أساءوا فعليهم الوزر وعليكم الصبر ، وإنما هم نقمة ينتقم الله بهم من يشاء فلا تستقبلوا نقمة الله بالحمية والغضب ، واستقبلوها بالاستكانة والتضرع) .

الثورة على الإمام الفاجر والمبدأ السني السالبي الداعي إلى الطاعة والتسليم، ولكنه ـ وهو النبيه الحاذق ـ قنع ان يترك هذه المسألة على هذا النحو من الدلالات الغامضة .

وثانيتهما متممة للأولى فهو ، على انه يتحدث عن فقدان الإمامة ، بتحرز من ان يضع خطة أو نهجاً يوضح بـه كيفية تنحية الإمام ، وفي هذا يظل مخلصاً لقواعد الفكر السياسي السني لأنه ليست لديه نظرة معتمدة مأثورة ولا وقائع سابقة يستمد حكمه منها . نعم لقد عزل عدد كثير من الخلفاء ولكن الماوردي كان يدرك انهم عزلوا بالقوة . والحق ان العزل القسري قـد يشفَع بفتوى رسمية تسوغه على أسس أخلاقية أو دينية متنوعة ، ولكن الماوردي كان أنزه من أن يقبل دعوى الشرعية المفضوحة في العزل على علاتها . وهو قد قال بصراحة ان الاجراءات القسرية التي تحدث عنها في الفقرة الاخيرة إنما تنجم عن « بغـاة المسلمين » . ومن ثم يظهر ان الخليفة قد يعزل عزلاً شرعياً ولكن ليست هناك وسائل شرعية لعزله .

وليست هذه المعضلة مما يميز الماوردي وحده وانما تميز الفكر السياسي السني حتى عصره . وهي لذلك تقوي من الرأي الذي أجملناه في أول هذا المقطع حيث قلنا ان النظرية السياسية السنية لم تكن في الواقع إلا صبغاً لتاريـخ الأمة الواقعي بصبغـة عقلية . لا نظرية دون وقائع تاريخية [٢٣] ، وكل ذلك المبنى الجليل المهيب من تأويل للمصـادر ليس إلا تسويغاً « بعدياً » للوقـائع التـاريخية السابقة التي أقرهـا الاجماع .

٣ ـ مغزى « امارة الاستيلاء »

لنعد إلى امارة الاستيلاء . من الواضح ، حسب القواعد الفقهيـة

المقبولة ، ان موقفاً شاذاً ينشأ عندما يفرض حاكم ولاية حكمه بالقوة بدلاً من ان يقلده الخليفة الحكم وينزعه ان شاء من يده . بل يصبح الموقف أكثر شذوذاً حين يكون من المستحيل ان يوصف المستولي بأنه ثائر على الخلافة ، ولو من حيث أسلوبه في الاستيلاء . خذ محموداً الغزنوي ، مثلاً ، تجد انه في أي فترة من فترات تأسيس سلطانه في غزنة أو خراسان لم يقم بأي عمل يمكن أن يعد بأنه معارضة للخليفة أو لأي عامل من العمال الذين ولاّهم الخليفة . وفي الوقت نفسه لم يكن عمل محمود بدعاً في تاريخ الحكم ، فان مثل ذلك الموقف كان موجوداً على مدى قرنين منذ اعترف هارون الرشيد بتوارث الامارة في بني الاغلب في افريقية . وكانت هناك وقائع مشابهة كثيرة ، واستطاعت عبقرية الجماعة السنّية التكيفية ان تخلص مبدأ الوحدة بابتكار نوع من « الكونكوردا » فيعترف الخليفة بانفراد العامل في ضبط شؤون السياسة والادارة المدنية ، ويعترف العامل بسيادة الخليفة وبحقه في توجيه الشؤون الدينية (٢٤) .

واذن فحتى في هذه الحال تهيأ الحل للمشكلة بنوع من « الاجماع » العملي ، وبقيت الصعوبة في اعطائها شكلاً شرعياً وصحة قانونية . ويبدو ان اسلاف الماوردي قد تهيبوا المهمة واغمضوا عيونهم عن مواجهة عدم شرعيتها الظاهري ، ولكن مما يميز نزاهته انه رفض هذا المركب السهل . ثم إنْ صحّ استنتاجنا لما قاله بهذا الصدد حكمنا انه لم يقنع فحسب بأن يجد تسويغاً شرعياً لما حدث في الماضي ، بل كان أكثر اهتماماً بتنظيم الموقف المعاصر حينئذ وبتهيئة الحلول لما قد يعرض في المستقبل القريب . وبما ان الاستعادة الكاملة للامبراطورية العباسية القديمة كان — بوضوح — حلماً مستحيلاً ، وجد الماوردي ان من المهم لغرضه ان ينظم العلاقات الحاضرة والمستقبلة بين الخلافة واولئك الحكام السنيين المستقلين مثل السلطان محمود . وفي الوقت نفسه بقيت الصعوبة

مائلة وهي ان لا تتعارض صياغته للمبدأ مع القواعد الشرعية أو مع العرض الذي قدمه في الفصل الاول وبيّنَ فيه واجبات الخلافة .

وكانت الثانية أسهلهما ولهذا السبب لم يتحدث عن هذا الموضوع في فصله عن الخلافة وإنما تحدث عنه في فصل « الامارة على البلاد » . وهو يرى ان بعض الامتيازات يجب ان تمنح لحكام الولايات البعيدة دون تحيف لحقوق الخليفة وهو الحاكم الفعلي للولايات الداخلية . ويلاحظ ان الماوردي ينفي ضمناً مثل هذا الاجراء في الداخل وفي مركز الخلافة . وقد قال في حديثه الموجز المرتبك عن « نقص التصرف » كل ما يمكن ان يقوله عن هذا الاجراء في المركز . ومن ثم لم تكن هذه الفقرة ذات صلة بامراء البويهيين في العراق أو بالسلطنة السلجوقية المتأخرة حيث نشأ موقف جديد لعله لم يستطع أن يتكهن به . ولكنه حين حصر الامتيازات في حال الولايات النائية تجنّبَ المناقضة الشكلية لآرائه السابقة الا ان هذا نفسه غير كافٍ لضمان القاعدة ولذلك مضى الماوردي يوضح ان الامتيازات لا يسمح بها إلا ان تكون خاضعة لشروط صارمة يراد لها ان تضمن كون « الكونكوردا » اتفاقية أصيلة لا محض أمر شكلي خارجي. فعلى المستولي أن يحفظ هيبة الخلافة وان يبدي من الاحترام والطاعة الدينية « التي يزول معها حكم العناد فيه وينتفي بها اثم المباينة له . ثم ان تكون عقود الولايات الدينية جائزة والاحكام والاقضية فيها نافذة ... والحدود مستوفاة بحق وقائمة على مستحق » أي على الوالي ان يقوم بالحكم حسب الشريعة وان يؤيد الدين قولاً وعملاً . ويقوم الخليفة بدوره باعطاء الصبغة الشرعية لكل التعيينات والمقررات الدينية التي كانت حتى حينئذ خارج حدود الشرعية ، ويعقد الطرفان بينهما عقد صداقة وتعاون متبادل ؛ فاذا قام المستولي بتحقيق الشروط ، كان تقليده « حتماً » – في رأي الماوردي – استدعاء لطاعته ودفعاً لمشاقته ومخالفته . بل ان لم يقم المستولي بتحقيقها قام الخليفة أيضاً بتقليده ليغريه

بالخضوع ، وان كان على الخليفة في الحالة الثانية ان يعين مستنابأ يمثله فيمثل بذلك السلطة التنفيذية الصحيحة .

ولكن ما القواعد الشرعية التي يمكن ان تبنى عليها الصحة القانونية لتلك الامتيازات الخارقة ؟ ليس في متناول الماوردي إلا قاعدة واحدة وهو يقرّ بها في صراحة : « ان الضرورة تسقط ما اعوز من شروط المكنة » . وهو يضيف اليها قاعدة أخرى لم يستمدها من القواعد الشرعية بقدر ما اعتمد فيها على القواعد السياسية الدارجة وهي : « ان ما خيف انتشاره من المصالح العامة تخفف شروطه عن شروط المصالح الخاصة » أي ان الخوف من الاضرار بالمصالح العامة يسوغ التخفيف في الشروط[٢٥]. ويجب ان نفترض ان الماوردي أثناء حماسته ليجد أي حجة يسند بها ولو ظلّ الشرعية دون حقيقتها لم يدرك انه كان يجتث أصول الشرع كله . ان الضرورة والاضطرار قد يكونان حقاً قاعدتين معتبرتين ولكنهما لا يكونان كذلك إلا عندما لا يُستَدعيان لتسويغ إغفال الشرع [٢٦] . وفي الحق انه سعى ليقصرهما على هذه الحالة الوحيدة ولكن التسليم بهما أبداً هو الطرف المشحوذ من الاسفين . كان مبنى النظرية الفقهية كله قد أخذ يتداعى ولم يمض وقت طويل حتى أدى تطبيق هاتين القاعدتين إلى انتقاضه وسقوطه .

التعليقات

(١) خير طبعة من هذا الكتاب تقرب من حدود الصحة هي تلك التي نشرها انجر **Enger** في بون عام ١٨٥٣ وكل الطبعات القاهرية التي وقفت عليهامشوهةبكثرةالاخطاء المطبعية والحذف حتى ليتعذر الاعتماد عليها جملة .

(٢) لم يكن ينظر اليه بعين الاستحسان في تركيا أثناء حكم السلطان عبد الحميد الثاني حتى ان ترجمة الكونت ليون اوستروروغ L. Ostrorog منعت من التداول في استانبول(انظر م.هارتمان :
Unpolitische Briefe aus der Türkei, 1910, p. 242.

(٣) بروكلمان ١ : ٣٨٦ أو مقاله في دائرة المعارف الاسلامية .

(٤) أنظر في هذا الموضوع بعامة بحث الدكتور أ. هـ. صديقي بعنوان :
Caliphate and Kingship in Medieval Persia.
المنشور في مجلة **Islamic Culture** ١٠-١-١٠٩ وما بعدها (كانون الثاني -يناير- ١٩٣٦) وقد تعرض لمؤلف الماوردي في ص : ١٢١ - ١٢٢ .

(٥) انظر ياقوت : ارشاد الاريب ٥ : ٤٠٧ حيث نوه بأن هذا اللقب « اقضى »- وهو أفعل تفضيل - اقل درجة من لقب « قاضي القضاة » .

(٦) ترجمة دي سلان ٢ : ٢٢٥ .

(٧) لاحظ في هذا الصدد ان كتابه « الاقناع » في المذهب الشافعي كتب فيما قبل بطلب من القـــادر بالله وقدم اليه (ياقوت ٥ : ٤٠٨) .

(٨) من هؤلاء صاحب هـذا البحث في كتابه « الادب العربي » ؛
Arabic Literature, p. 67.

(٩) لاحظ انه سمى نفسه مجتهداً (ياقوت ٥ : ٤٠٩) .

(١٠) مثلا النقطة السابعة عشرة في الفقرة التالية .

(١١) نشر في استانبول ١٣٤٦/١٩٢٨ وانظر عن المؤلف ابن خلكان رقم : ٣٦٥ (ترجمة دي سلان ٢ : ١٤٩ — ١٥٠) وبروكلمان ١ : ٣٨٥ .

(١٢) وقد تكون رداً خفياً على مطالب الفاطميين الذين أنكر اشياع العباسيين عليهم نسبتهم في قريش .

(١٣) ان الرواية التي أوردها الماوردي عن العباس وعلي تتصل بالفترة الكائنة بعد وفاة الرسول لا عند انتخاب علي خليفة بعد مقتل عثمان .

(١٤) ان المستند الجدلي لهذا البحث قد يرى في المجادلات حول « الاهلية» النسبية عند الخلفاء الراشدين الاربعة ، وقد لخصه الاشعري في « مقالات الاسلاميين » ٢ : ٤٥٨ — ٤٥٩ (استانبول ، ١٩٣٠) .

(١٥) يجب ان نتذكر ان هذه المشكلة ، وكانت في السابق ذات طابع علمي ، قد اتخذت لها بعد فتح الفاطميين لمصر عام ٣٥٨/٩٦٩ طابع واقعية ولزوم جديدين .

(١٦) انظر جولدتسيهر : **Muhammedanische Studien II, 61.**

(١٧) راجع تعليق Ostrorog على ترجمته لهذا الفصل :
(Le Droit du Califat, p. 144, n. 2.**)**

(١٨) هذا هو السبب الوحيد الذي ذكره البغدادي وجعله مؤدياً إلى فقدان الامامة، (الأصول: ٢٧٨) .

(١٩) من المشكوك فيه ان تكون أقرب إلى السنة لانها تقترب اقتراباً شديداً من رأي الخوارج . (انظر ما يلي) .

(٢٠) قوله هذا : « يزول معها حكم العناد فيه وينتفي بها اثم المباينة له » لا يمكن أن ينسب دون تعديل إلى بعض البويهيين ، وإنما جاء به ليؤكد الفرق بين « الحجر » و « القهر » .

(٢١) انظر كتاب الخراج لأبي يوسف (القاهرة ١٣٤٦) ص : ١١ .

(٢٢) لم نعثر على هذا النص المنقول عن الأشعري وقد اوردناه بالمعنى . —المترجم—

(٢٣) هذا مع ان النظرية قد توسع عن طريق التأمل— كما يدل على ذلك كثير من حجج الماوردي—

وذلك بالاستنتاج من واقعة سابقة أو بالقياس عليها .

(٢٤) كثيراً ما يسمى هذا أحياناً اسطورة ، ولكنه لم يكن اسطورة في أول الامر، وان كانت العلاقة قد أصبحت دون ريب رمزية بمرور الزمن .

(٢٥) النص مضطرب ولكن لا ريب في ان هذا هو المعنى الذي تتضمنه العبارة، وهو قد لجأ إلى هذه القاعدة عند حديثه عن « حرية التصرف » فيما سبق. وهي القاعدة التي يقوم عليها المبدأ السني الذي يحرم الثورة والخروج على الخليفة الفاجر .

(٢٦) ان الضرورة التي تبيح – مثلا – أكل الميتة اتقاء الموت جوعاً هي من نوع آخر من الضرورات مختلف تماماً، فالاستشهاد بها في هذا المقام قياس خاطئ مفضوح الخطأ (وان كان الماوردي نفسه لم يقل شيئاً من هذا القبيل) .

الفصل العاشر

الأصول الإسلامية في نظرية ابن خلدون السياسية

قد يكون من باب الاتفاق المستغرب أن تصدر حول مقدمة ابن خلدون أربع دراسات مختلفة بين عامي ١٩٣٠ ــ ١٩٣٢ إذا اعتبرنا انه في خلال نصف القرن الذي تلا صدور ترجمة دي سلان للمقدمة [١] لم تكتب عنها حتى عام ١٩١٧ إلا رسالة للدكتور طه حسين [٢] ، وكانت أول رسالة في الموضوع ، هذا إذا نحن استثنينا دراسة فون كريمر [٣] وبضع مقالات قصيرة تلفت انتباه الدارسين في نطاق واسع إلى أهميتها . وتعالج رسالة الدكتور طه حسين في المقام الأول ، مثل معظم المقالات السابقة ، المظاهر الاجتماعية في نظرية ابن خلدون التاريخية ، وهـــذا الاهتمام نفسه هو الذي يسيطر على جميع المقالات الثلاث أو الاربع التي نشرت منذ عام ١٩١٧ باستثناء واحدة منها . ويمكن ان نقول في الدراسات المتأخرة أنها في مجموعها تتناول جوانب أوسع من ذي قبل وإن كانت ما تزال تعنى بتقديم المظهر الاجتماعي وايثاره على سواه .

حقاً ان الدكتور غاستون بوتول يلتزم بحدود العنوان [٤] : « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » ، ولكن محتويات مقاله تتجاوز تلك الحدود وبخاصة الصفحات الثلاثون الأولى التي خصصها لتحليل شخصية المؤرخ ومنحاه الفكري ، تحليلاً غاية في الاثارة والامتاع . وأما رسالة الاستاذ شميت [٥] فهي ريادة للميدان ورسم عام له ، فهو يجمع آراء المؤلفين السابقين عن مختلف النواحي في كتاب ابن خلدون ويتولى فحصها ، غير انه لا يقوم ببناء شيء جديد من لدنه . وأخيراً ، فهناك مؤلفان ظهرا حديثاً بالالمانية للدكتورين كامل عياد [٦] وإروين روزنتال [٧] وكلاهما عودة إلى جانب الفكر التاريخي في المقدمة — دون سواه — بل ان الثاني منهما على وجه التعيين أول رسالة خصصت بكاملها لنظرية ابن خلدون السياسية [٨] . ويتباين الكتابان تبايناً ملحوظاً في الخطة ، فأما الدكتور عياد فانه بعد ان يخوض في مقدمة طويلة فلسفية عن النزعات العامة في التطور الحضاري والفكري في الاسلام ، يظهر قدرة نقدية فذة ومضاء نافذاً في اللمح والنظر وهو يحلل منهج ابن خلدون التاريخي ويختم كتابه بفحص مجمل لنظريته الاجتماعية . واما الدكتور روزنتال فيؤثر ان يترك ابن خلدون نفسه يوضح نفسه ويصف كتابه بأنه : « محاولة متواضعة لاقدم المؤرخ ومعه المادة التي يمكن أن تبنى منها صورة لرأيه في الدولة ، وذلك عن طريق ترجمة غاية في التحري — قدر الامكان — لمعظم العبارات الهامة في المقدمة ، حيث يحلل نظرية الدولة ، مع تفسير تاريخي لا يتجاوز حدود النص أبداً » [٩] .

وقد يكون من غير الضروري أن أحاول ارتياد ميدان الفكر السياسي كله لدى ابن خلدون ما دام لدينا هذان الكتابان البديعان النافعان غاية النفع . وليس للملاحظ التالية من غاية إلا أن تلفت الانتباه إلى نقطة يبدو لي انها أساسية في كل دراسة نقدية لفكر ابن خلدون ، غير انها كانت دائماً محط اغفال أو انها اسيء عرضها في جل المؤلفات المذكورة

ان لم أقل في كلها . (وخدمة لغايات البحث أرى من الملائم أن أستعين بتوضيح رأيي بالرجوع إلى الكتابين الأخيرين اللذين كتبا بالألمانية) . وإذا شئت أن أوضح هـذا النقص الذي أشير اليه توضيحاً عاماً قلت انه يكمن في الميل إلى المبالغة في تصوير استقلال فكر ابن خلدون ، واصالته ، وهو ميل ناشئ عن سوء فهم لنظرته وبخاصة من حيث علاقتها بالمسائل الدينية .

إن الأصالة الحق في مقدمة ابن خلدون لتوجد في تحليله المسهب الموضوعي للعوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تفعل فعلها في تكوين الوحدات السياسية وفي تطور الدولة . ونتائج هذا التحليل المسهب هي التي تمثل « العلم الجديد » الذي قال ابن خلدون انه أوجده . وقد استمد بعض المواد التي بنى عليها تحليله من تجربته – وذلك أمر تؤكده بحق كل المؤلفات التي تحدّثتْ عنه – واستمد بعضها الآخر من المصادر التاريخية التي كانت لديه متصلة بتاريخ الاسلام ففهمها وتأولها على نحو فذ من طرح التحيزات القائمة . ولكن الحقائق الأولية أو القواعد التي تقوم عليها دراسته هي الحقائق والقواعد التي توصل اليها عملياً كل الفقهاء السنيين السابقين والفلاسفة الاجتماعيين الاولين . ويبذل الدكتور عياد جهداً مضنياً ليثبت ان ثمـة فرقاً أساسياً بين القواعد الأولى لدى ابن خلدون في أصل الاجتماع وبين قواعد أسلافه (ص ١٦٥ – ١٦٦) فأسلافه ابتدأوا حقائقهم من فكرة « المجتمع الانساني » اما ابن خلدون فابتدأ من فكرة دينامية تتصل « بالاجتماع » . ولكنا نستطيع أن نستمد شاهداً ينقض هذا الزعم من عبارة نموذجية سنقتبسها بعد قليل ، ولو خلينا هذه الحقيقة جانباً لوجدنا الدكتور عياد نفسه يكاد يسلم على التو (ص : ١٦٨) ان ابن خلدون انتحل آراءهم النفعية « وان كانت فكرته لا تتفق في قاعدتها تمام الاتفاق مع آرائهم » . والاقرار بهذه الحقيقة موجود في تفسير ابن خلدون نفسه حين قال ان موضوع كتابه خالف

الملاحظ التي عثر عليها أسلافه وذلك ان الواحد منهم كان يورد الكثير من المسائل « غير مبرهنة كما برهناه ، إنما يجليها في الذكر على منحى الخطابة في اسلوب الترسل وبلاغة الكلام » ، وكانت آراؤهم تستخدم مقدمات عامة لمؤلفات ذات طابع أخلاقي (١٠) . وبينا كان اولئك المتقدمون قانعين في استرسالهم وراء موضوعاتهم بتلخيص الاخبار التاريخية ونسقها نسقاً عاماً جعل هو شغله الشاغل التفصيل في العلل والاسباب ، إذ كانت غايته التي يقر بأن « ثمراتها ضعيفة » ليست سوى ان يضع معياراً « لتصحيح الأخبار » ، وبهذا العمل استحدث ابن خلدون فِكَراً عديدة لم يكن لها مكان في مختصرات السالفين ولكنها أيضاً غير مناقضة لتلك المختصرات .

ومع هذا فان كلاً من الدكتورين روزنتال وعياد يؤكد عكس ذلك فيقول أولهما (ص : ٩) : علينا ان نؤكد بوجه خاص ان ابن خلدون « على أساس من ملاحظه ومشاهداته » يدرك ان الملكية قد تتحقق دون أي تقليد أو عون إلاهي ، ويعد هذا (ص : ١٢) « دلالة على الفكر المستقل البارئ من القيود اللاهوتية جميعاً » . أما الدكتور عياد فهو أشد توكيداً لهذه الناحية من صاحبه فيلحظ ان ابن خلدون لا يعد النبوة ضرورة للاجتماع الانساني ، ويضيف إلى ذلك قولـه (ص : ١١٤) : « وهذه القضية لدى ابن خلدون موجهة بصراحة ضد علماء الكلام المسلمين الذين يرون ان كل حياة انسانية مستحيلة التحقق دون هداية النبوة » . ويعيد الملاحظة (ص : ١٦٩) المتعلقة برأي ابن خلدون في مغالاة الفلاسفة (١١) حين يذهبون إلى اثبات النبوة بالدليل العقلي وانها خاصة طبيعية للانسان ، ويقول : « وهذه القضية للحكماء غير برهانية » .

وإذا تفحصنا نصوص علماء الكلام المسلمين على حقيقتها وجـدنا انها لا تقول مـا قاله الدكتور عياد . ولآخذ مثالاً متطرفاً ، فأقتبس

عبارة ملائمة من كتاب كالذي يشير اليه ابن خلدون ألّفه واحد من أنصار أكثر الآراء السنّية تشدداً ، وذلك هو ابن تيمية (المتوفى عام ٧٢٨ / ١٣٢٨) الذي عاش قبل جيلين من عهد ابن خلدون وهذه هي العبارة التي تمثل جزءاً من مقدمته العامة لرسالته في الحسبة [١٢] :

« وكل بني آدم لا تتم مصلحتهم لا في الدنيا ولا في الآخرة إلا بالاجتماع والتعاون والتناصر ، فالتعاون والتناصر على جلب منافعهم والتناصر لدفع مضارهم . ولهذا يقال الانسان مدني بالطبع ، فاذا جمعوا فلا بدّ لهم من أمور يفعلونها يجتلبون بها المصلحة وأمور يجتنبونها لما فيها من المفسدة ، ويكونون مطيعين للآمر بتلك المقاصد ، والناهي عن تلك المفاسد . فجميع بني آدم لا بد لهم من طاعة آمر وناهٍ ، فمن لم يكن من أهل الكتب الالهية ولا من أهل دين فانهم يطيعون ملوكهم فيما يرون انه يعود بمصالح دنياهم ، مصيبين تارة ومخطئين أخرى » .

ولو قارنت هذه العبارة بالفقرة الأولى من مقدمة الكتاب الأول في « المقدمة » أو بالعبارة الواردة في الفصل : ٢٣ من الكتاب الثالث [١٣] أو بتلك العبارة الأشد تعريفاً وبياناً في الفصل : ٦ من الكتاب الخامس [١٤] لرأيت ان ابن خلدون لا يفعل إلا شيئاً يسيراً يتجاوز حد بسط هذه الأفكار ويمنحها قسطاً أعظم من الدقة باستحداث فكرة « العصبية » .

وهذا المثل يؤدي بنا إلى السؤال الثاني وهو : إلى أي حد يستحق ابن خلدون ان يسند اليه فضل التحرر من الميل الديني أو من انشغال باله بالشؤون الدينية وهي تلك الصفة التي يسندها اليه المؤلفان ؟ ولنقر بادئ ذي بدء انه يهدف إلى وصف ظواهر الحياة السياسية حسبما يراها ماثلة ، وانه على أساس هذه الملاحظة التجريبية يصفها في الواقع وصفاً موضوعياً بارئاً من الحماسة العاطفية ، مع تصور فذ للخصائص الأساسية

في السلطان السياسي ، وفي مراحل تطوره ، وفي العلاقات المتشابكة المتداخلة بين الدولة وبين جميع مظاهر التمدن الانساني . وقد لحظ كل مفسريه ودارسيه ما لديه من « مادية » أو « تشاؤمية » أو « حتمية » ، لأنهم رأوه لا يقدم أبداً مقترحات لاصلاح المنظمات والمنشآت التي يصفها بدقة ، ولا يقف عند امكان تعديلها نتيجة للجهد والفكر الانسانيين ، وإنما يتقبل الوقائع كما هي ، ويصور أدوار الدول والاسرات كأنها شيء حتمي بل كأنها تكاد تكون شيئاً آلياً . ويلحظ الدكتور عياد مثلاً (ص : ١٦٣) انه لا يبذل أية محاولة لتبرير التاريخ ، وان قواعده لا تتخذ الألوهية محوراً لها (ص : ٩٧) ، وانه يتمسك بمبدأ العلية والقانون الطبيعي في التاريخ « معارضاً بذلك النظرة الكلامية الاسلامية معارضة جافية » . وينص أيضاً (ص ٥١ — ٥٣) على انه يعالج الدين « على انه فحسب ظاهرة حضارية ذات وزن ، وعامل اجتماعي نفسي هام في السياق التاريخي » ، هذا بينا يقر أن ابن خلدون ظل مسلماً مخلصاً عن اقتناع . كذلك يصر الدكتور روزنتال غير مرة على ان ابن خلدون متمسك بقواعد الشريعة في قوة ، وانه ان ذكر الدين عنى به الدين الاسلامي دون سواه ، غير ان من أبرز معالم نظريته انه يعالج الدين (ص : ٥٨) وكأنه « ليس سوى عامل واحد ، مهما تكن له من أهمية » .

ويمضي روزنتال قائلاً : « والدين أيضاً عامل هام في الدولة ذات الحكم الفردي المطلق ، ولكنه ليس هو وحده الذي يمنح الدولة محتواها حتى لو كانت هي الدولة الاسلامية . وهو ككل ظاهرة من الظواهر عرضة للتغيرات ، على الاقل من حيث النظر إلى درجة قوته وتحقق مطالبه ... ان شريعة الدولة تستمد من الدين ولكن الدولة تنتزع نفسها عملياً من نطاق شرعية الشريعة ، وتسير وراء أهدافها . وتتحدد هذه الأهداف بالسلطة والسيادة وتتسع من أجل خير المواطنين في هذا العالم

قبل كل شيء ، في نطاق هيئة الدولة ... ان الحاجة الانسانية والجهد الانساني قد أوجدا الدولة كضرورة وهي توجد من أجل الانسان ، وقد أنار له العون الالهي السبيل وهدته الأوامر الربانية إلى الخير ، وحفزته كلمة الله إلى المضي قدماً وأيدت دوافعه نحو الغلبة والسلطان ، ولكن الدولة لا تقوم « خدمة للعزة الالاهية » ، وإنما تنشأ لحماية الناس وضمان النظـام » (ص : ٥٩ — ٦٠) وفي الوقت نفسه يرى روزنتال « ان صياغة الشريعة الدينية في الفكر الاسلامي مطلب مثالي وبذلك يقول ابن خلدون أيضاً » .

وتتجاور هـاتان النظرتان في « المقدمة » حسبما يرى الدكتور روزنتال ، إلا ان النظرة الأولى هي المحور في أفكار ابن خلدون .

ويبدو لي انه على الرغم من الجهود التي بذلهـا الدكتوران ليلائما بين نظرية ابن خلدون في الدين والدولة وبين موقفه السني لا يزال هناك تناقض بين هاتين الحقيقتين يتطلب تفسيراً وحلاً . فابن خلدون لم يكن فحسب مسلماً بل كان ، كما تكاد كل صفحة من صفحات المقدمـة تشهد ، فقيهاً متكلماً من أتباع المذهب المالكي المتشدد . وكان يرى الدين أهم شيء في الحياة ، وان الشريعة هي الطريق الوحيد إلى الهدى ، وقد رأينا كيف صرح ان دراسته ذات « ثمرات ضعيفة » . ولا يعني هذا ان ابن خلدون اهتم بأن يحمي نفسه في آرائه من تهمة البدعـة والضلالة ، ولا يعني أيضاً — كما يريدنا الدكتور عياد أن نعتقد — « انه يبدي براعة في تفسير الشريعة الاسلامية بمـا يتفق وآراءه وبذلك يريد ليخضع الدين لنظرياته العلمية » (ص : ١٧٣) بل يعني انـه لم يستحدث — ولم يستطع ان يستحدث — في نظامه أي شيء لا يتلاءم منطقياً والموقف الاسلامي . ويستبعد ان يفعل ذلك لأنه — كما بـين الاستاذ بوتول (ص : ١٧) وكما سيتاح لنا ان نتذكر من بعد — كان يحكم دربته وميله منجذباً بشدة إلى المنطق والعلوم العقلية . وبين اول

مؤلفاته التي ذكرها الدكتور عياد (ص : ١٧) رسالة في المنطق ، وهذا الميل المنطقي في ذهنه هو الذي يفسر لنا كل الفكرة التي قامت عليها المقدمة ، والحق ان اصراره على الصحة المطلقة في استنتاجاته أدى به أحياناً إلى تعميمات فجة ، على الرغم من رفضه للاساليب المنطقية لدى المتافيزيقيين ، كما بين ذلك الدكتور عياد نفسه غير مرة (انظر الصفحات ٥٧ ــ ٥٨ ، ١٣٥ ، ١٥٩) .

فاذا جعل الدين ظاهرياً في موضع ثانوي أثناء عرضه لآرائه فتفسير ذلك انه غير مهتم في كتابه بالدين ، أي بالاسلام من حيث هو ، وانما الذي يهمه منه فحسب هو ذلك الدور الذي يلعبه الدين في السياق الخارجي للتاريخ ، وتحتل الدولة الموضع المركزي لأنها موضوع دراسته . غير ان فحصاً متأنياً للفصول التي تؤلف الكتب الثلاثة الاولى من المقدمة يدلنا على انه يستعمل مصطلح « الدين » بمعنيين مختلفين . أحدهما الدين بالمعنى الصحيح أو المطلق حين تكون ارادة الانسان كلها محكومة بمعتقده الديني وبه تنكبح طبيعته الحيوانية ، وثانيهما ــ وهو معارض للأول ــ « الدين المنتحل » وهو شيء ثانوي ضعيف نسبياً يمتص رجولة الانسان ويعجز عن كبح دوافعه الحيوانية [١٥] . وهذه التفرقة قائمة أيضاً في فصل عنوانه [١٦] : « **فصل في ان الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم** » وهو الفصل الذي يتكئ عليه هذان الباحثان إذ يوضح ابن خلدون انه إنما يتحدث عن الحركات الدينية التي ليس وراءها عهد الاهي ، وهي لذلك دينية بالمعنى الظاهري فحسب .

إن الأساس الأخلاقي الاسلامي في فكر ابن خلدون ضمني يستشف خلال عرضه كله ، عدا عن انه يلجأ دائماً إلى الاستشهاد بالآيات القرآنية والاحاديث النبوية . أما مبدأه في العلية والقانون الطبيعي ، ذلك المبدأ الذي يراه الدكتور عياد معارضاً ــ على نحو حاد ــ للآراء الكلامية الاسلامية فليس هو إلا « سنة الله » التي يتردد ذكرها في القرآن .

نعم ان بعض المتكلمين وجدوا من الضروري ، خدمة لغايات كلامية ، ان يؤكدوا عدم الاتصال المتكامل بين السبب والمسبب إذ انهما كليهما في الواقع – أعني السبب الظاهري والمسبب الظاهري – نتيجة « للخلق » الالاهي ، ولكن هؤلاء المتكلمين قالوا أيضاً ان الله « أجرى العادة » بأن يخلق « المسبب » الملائم بعد ان يخلق « السبب » ولولا هذا الافتراض لما كان لمعجزات الأنبياء « التي تخرق العادة » من تفسير . على اننا قد نسلم بأن ابن خلدون ينص بقوة على الاقتران المحتوم بين السبب والمسبب في صورة « قانون طبيعي » أكثر مما يفعل سواه من المؤلفين المسلمين .

وإذا حاكمنا نظريته التاريخية بالمعنى الدقيق خرجنا بنتيجة مشابهة : فاجتماع النوع الانساني للتعاون ضروري : « لتتم حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه .... والا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم » (١٧) . وأيضاً فان السياسة والملك هي كفالة للخلق وخلافة لله في العباد لتنفيذ أحكامه فيهم ، سواء أكان الملك خيراً أو شراً (١٨) ، والعصبية إنما تتم بجمع القلوب ، وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه (١٩) ، وهكذا نرى ان الدولة المدنية نفسها تحقيق لجانب من الغاية الالاهية . ثم يمضي ابن خلدون فيميز ضروباً متعددة من الدول ويصنفها حسب شريعة كل منها (٢٠) . وهذه العبارة التالية تستحق ان يوجه اليها الانتباه بخاصة ، نظراً لأن الدكتور روزنتال يقرر ان ابن خلدون : « لا يصدر أحكاماً عن القيم ولا يوثر أي شكل من أشكال الدول على آخر » (ص : ٤٧) ولأن الدكتور عياد يقول أيضاً ان ابن خلدون « يحجم – خضوعاً لمبدأه – عن ان يحكم في القيم » (ص : ١٢٣) وهذا هو نصها : « فما كان منه (أي الملك) بمقتضى القهر والتغلب واهمال القوة العصبية في مرعاها فجور وعدوان ومذموم عنده كما هو مقتضى الحكمة

والسياسة ، وما كان منه بمقتضى السياسة وأحكامها (من غير نظر الشرع)[٢١] فمذموم أيضاً لأنه نظر بغير نور الله ... وأحكام السياسة انما تطلع على مصالح الدنيا فقط » .

وتقف الشريعة في مقابل هذين النوعين من الملك وهي النوع الوحيد الكامل من الدول لأنها « حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الاخروية والدنيوية الراجعة اليها »[٢٢] .

وقد نجد حجة أخرى نؤيد بها قولنا ان الخلافة أو الدولة المثالية تحتل في فكر ابن خلدون موضعاً مركزياً ، فقد قدمنا من قبل ان ابن خلدون يطور بحثه على أصول منطقية صارمة . وإذا نظرنا إلى التوالي في فصوله رأينا انها تؤدي إلى الخلافة وتبلغ أوجها بها[٢٣] . فاذا بلغ ذلك الحد توقف عنده ليتحدث في تفصيل مسهب عن التنظيم المرتبط بالخلافة[٢٤] قبل أن يمضي للبحث عن أسباب الانحطاط في الدول وانهيارها . وفي سياق هذا الحديث يفسر الاستحالة التدريجية التي أصابت الخلافة العربية فجعلتها ملكاً[٢٥] وذلك بقوة العصبية بين الأسرة الأموية (لا بين حكام الأمويين الاوائل) ، إذ استعادت تفوقها على الحمية الدينية التي كانت قد كبحت من جماحها أيام الخلفاء الراشدين .

وهكذا نرى انه من المستحيل علينا أن ننفي عن أنفسنا الشعور بأن ابن خلدون ، إلى جانب أخذه في تحليل تطور الدولة ، كان كغيره من فقهاء المسلمين في عصره مهتماً بالتوفيق بين المتطلبات المثالية التي تريدها الشريعة وبين وقائع التاريخ . وسيلحظ القارئ المتأني انه ينبه الاذهان مرة اثر مرة إلى أن سياق التاريخ لم يكن كما هو عليه إلا لانتكاث الشريعة من جراء آثام ثلاثة هي : الكبر والترف والجشع[٢٦] . حتى التوفيق في الحياة الاقتصادية لا يتأتى إلا حين تكون أوامر الشرع مرعية[٢٧] . وبما ان البشر لا يتبعون الشريعة حكم عليهم ان يدوروا

في حلقة مفرغة من الارتفاع والانحدار ، وسيطرت عليهم نتائج « طبيعية » محتومة نجمت عن تحكم الطبع الحيواني فيهم . بهذا المعنى قد يكون ابن خلدون « تشاؤمياً » أو « حتمياً » ولكن تشاؤمه ذو أساس أخلاقي ديني لا اجتماعي .

التعليقات

Les Prolegomènes historiques (Paris, 1863-68). (١)

Taha Hussain, **Etude analytique, et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun** (Paris, 1917). (٢)

A. von Kremer, **Ibn Chaldun und seine Kulturgeschichte der islamischen Reiche**, S.-B. Ak. (Wien, 1878). (٣)

اما اسماء المقالات الاخرى فقد يرجع اليها في أي واحد من المؤلفات التالية .

Gaston Bouthoul, **Ibn Khaldoun, Sa Philosophie sociale** (Paris, 1930), p. 95. (٤)

Nathaniel Schmidt, **Ibn Shaldun, historian, sociologist, and philosopher** (New York, 1930) p. 68. (٥)

Kamil Ayad, **Die Geschichts-und Gesellschaftslehre Ibn Halduns**, 2tes. Heft der «Forschungen zur Geschichts-und Gesellschaftslehre» hrsg. v. Kurt Breysig (Stuttgart and Berlin, 1930), pp. x + 209. (٦)

Erwin Rosenthal, **Ibn Khalduns Gedanken über den Staat**, Beiheft 25 der Historischen Zeitschrift (Munich and Berlin, 1932), pp. x + 118. (٧)

(٨) نذكر هنا أيضاً عدداً خاصاً من مجلة « الحديث » بحلب في ايلول (سبتمبر) ١٩٣٢ في الذكرى المئوية السادسة لميلاد ابن خلدون وكل المقالات التي جاءت فيه كتبها باحثون عرب بارزون في أيامنا ولكنها غير متساوية في القيمة وانما تدل على الاهتمام البالغ الذي ناله « المقدمة » في المجالات العربية المعاصرة . وهناك رأي انفرد به فريد وجدي صاحب الموسوعة الذي قال في مقالة موجزة غير وافية ان مقـــدمة ابن خلدون ليست كتاباً في علم الاجتماع أو في فلسفة التاريخ .

(٩) ترجمة دي سلان للمقدمة غير محكمة وذلك ما عرفه المستشرقون منذ زمن طويل فالضرورة تستدعي اعادة النظر فيها (وان كانت بحالها الراهنة لا غنى عنها) ومن حسنات كتاب الدكتور روزنتال انه قدم ترجمات أكثر حرفية ودقة للعبارات التي ترجمها بعون الأستاذ برجشتراسر، وذلك ما ثبت لي بعد تفحصها . ولكنه وقع في بعض الأخطاء (ذكر الأستاذ جب في هذه التعليقة نماذج منها) .

(١٠) مقدمة الكتاب الاول (كاترمير ١ : ٦٥) .

(١١) المقدمة الاولى على الكتاب الأول ، الفقرة الاولى (ك : ١ : ٧٢) .

(١٢) الحسبة في الاسلام (القاهرة ، ١٣١٨) ص : ٣ .

(١٣) ك ١ : ٣٣٧ — ٣٣٨ وفي ترجمة روزنتال ص ٣٩ .

(١٤) ك ٢ : ٢٩٠ ، ١١ ، ٩ — ١٨ .

(١٥) راجع بخاصة الفصل : ٦ من الكتاب الثاني وعند روزنتال ص ٦٨ — ٦٩ (ك ١ : ٢٣٠ — ٢٣٢) و ٢ : ٢٧ (ك ١ : ٢٧٥) .

(١٦) الفصل : ٦ من الكتاب الثالث (ك ١ : ٢٨٦ — ٢٩٠) وروزنتال ص : ٥٤ .

(١٧) الفصل الاول من الكتاب الاول — المقدمة الأولى (ك ١ : ٧٠ — ٧١) .

(١٨) الفصل : ٢٠ من الكتاب الثاني (ك ١ : ٢٥٩ — ٢٦٠) .

(١٩) الفصل : ٤ من الكتاب الثالث (ك ١ : ٢٨٤) .

(٢٠) الفصل : ٢٥ من الكتاب الثالث وعند روزنتال ٦١ — ٦٢ (ك ١ : ٣٤٢ — ٣٤٣) .

(٢١) في ترجمة دي سلان لم يدرك المقصود من قوله « من غير نظر الشرع » وقد ورد في كاترمير بعد قوله : « بمقتضى السياسة والحكمة » .

(٢٢) قدم هذا الحكم نفسه على نحو مغاير بعض الشيء في الفصل : ٢٠ من الكتاب الثاني (ك ١ :

٢٥٩ — ٢٦٠) ومنه يتضح ان مضمون مصطلح « خلافة » عند ابن خلدون عام وغير مقصور على الخلافة في الواقع التاريخي .

(٢٣) كتاب روزنتال بارع إلا في شيء واحد يعد أكبر نقص فيه وذلك انه أهمل الترتيب المنطقي لعرضه ، وبالتغيير في ترتيب فصوله شوه — دون أن يفطن — وجهة نظر المؤرخ . فمثلا جاءت العبارات في فصل عنوانه « تطور الدولة » على الترتيب التالي . الكتاب : ٢ ، الفصل : ١٥ ، ٣ : ١٤ ، ٣ : ١٧ ، ٢ : ١٦ ، ٣ : ١٥ ، ٢ : ١٨ ، ٣ : ١١ ، ٣ : ١٢
٣ : ١٦ ، ٢ : ٢٢ ، ٣ : ٢ ، ٣ : ٣ ، ٢ : ٤ ، ٢ : ٥ ، ٢ : ٢٣ ، ٣ : ٧ ،
٣ : ٨ ، ٣ : ١٨ ، ٣ : ١٠ ، ٣ : ١٣ ، ٣ : ٤٧ ، ٣ : ٤٦ .

(٢٤) يقول الدكتور عياد ان ابن خلدون ينكر ان تكون الخلافة (أو الامامة) دعامة من دعائم الايمان ولكنه يعجز عن ان يرى ان ابن خلدون انما ينكر مبدأ الشيعة وانه في حججه ضد الضرورة العقلية للخلافة (الكتاب ٣ : ٢٦ ، و ك ١ : ٣٤٥ — ٣٤٦) على اتفاق تام والمبدأ المعتمد الذي وضحه الماوردي (ص : ٤) .

(٢٥) لاحظ بخاصة قوله في الفصل : ٢٨ من الكتاب الثالث (ك ١ : ٣٦٧ وما بعدها) : « ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان دينا ثم انقلب عصبية وسيفا » . (ك : ٣٧٥ السطر ٩ — ١٠) . وهذا المثل يوضح ان ما كان يعنيه ابن خلدون من التطور « الطبيعي » في الحياة الاجتماعية والسياسية يختلف عن المبدأ الآلي الذي يراه الدكتور عياد المظهر البارز في نظريته .

(٢٦) يتهم الاستاذ بوتول نظرة ابن خلدون (ص : ٨٨) بأنها موجهة بقوة ميل فكري « سادي » تتميز به القرون الوسطى ، ويبدو لي ان هذه شطحة طائشة جانبت الصواب . راجع ثانية الفصل السادس من الكتاب الخامس (ك ٢ : ٢٩٠) .

(٢٧) الفصل : ٣٨ من الكتاب الثالث (ك ٢ : ٧٩) .

الفصل الحادي عشر

مبنى الفكر الديني في الإسلام

١ ــ الاساس « النسمي » * في هذا المبنى

غاية هذه المقالة والمقالات الثلاث التالية لها في هذا النسق ، تحليل النزعات الدينية لدى المسلمين ، والمصادر الـتي استمدوا منها ، والفكر الّتي توجّه ــ بعامة ــ ماهية تصورهم لله ، وكيف يرون العلاقة بين الغيب والعالم المنظور . وربما لم تكن الأفكار الّتي نستخلصها اسلامية ، وليس من الضروري أن تكون كذلك ، فكثير منها ، أو معظمها في الواقع ، له مـا يماثله في الأديان الأخرى ، غير ان الفكر الـديني الاسلامي يستمد طابعه المميز له من جمع تلك الأفكار وصياغتها . ولن تستوقفنا في هذا المقـام التفصيلات في شؤون التاريخ والمبـادىء

* آثرت وضع مصطلح « النسمية » في مقابل Animism إذ النسمة هي النفس أو الروح كما ان اللفظة الانجليزية (اللاتينية الأصل) تعني المبدأ القائل بوجود الارواح أو النسم في المظاهر الطبيعية . وبين اللفظتين تقارب صوتي ملحوظ . ــ المترجم ــ

إلا ان تكون مقدمات وتعليقات تاريخية موجزة مما قد يستدعيه التوضيح والتبيان .

وكلمة « صياغة » لا تعني الاقتصار على التعريف الكلامي المستمد من نظام مقرر ، فمن الهام لدينا من البداية ان نفرق بين التعبير الشفوي عن الشعور الديني أو الحدس وبين اكسابه الصبغة العقلية في شكله باستعمال مصطلح منطقي أو فلسفي . مع ان الثاني قد يؤثر بدوره في صور الفكر الديني وفي التعبير التلقائي عن التجربة الدينية ويحدد لها وجهتها . بل مثل هذه التفرقة لازم عند النظر في القرآن نفسه ، فان الحدود والتعبيرات التي وردت فيه هي المنطلق الذي صدر عنه الفكر والمعتقد الاسلامي — على وجه التعيين — ، وعنه إذن انبثقت صياغتهما المنهجية المنظمة ، ومع ذلك فان تلك الحدود والتعبيرات ليست منهجية منظمة بالمعنى الكلامي ، وإنما هي أقوال شفوية مباشرة تعبر عن مواقف تلقائية معينة ، وعن أفكار تم اقتناصها بقوة الحدس . وهذه المواقف وتلك الأقوال قد أصبحت جوامع أساسية حاسمة للفكر الاسلامي بعامة بعد ان قررها القرآن ومنحها القوة العليا في التصريف والتوجيه .

وتلك المصادر أو الجوامع للفكر الاسلامي الديني قد تصنف في فئات أربع :

(١) المواقف والمعتقدات البدائية التي ظلت حية في الأمة الاسلامية .

(٢) تعاليم القرآن وأثره مشفوعين بالسنّة النبوية .

(٣) قيام علماء الكلام ورجال الدين بتنظيم المعتقد الاسلامي والاخلاق الاسلامية على أصول منهجية .

(٤) تأثير الطرق الصوفية .

وليس في مقدورنا دائماً أن نضع حدوداً حاسمة بين هذه الفئات ، ولكن هذا التصنيف مفيد من أجل التحليل والبحث ، وقد يمكن تطبيقه على المواقف عند أية طائفة اسلامية ، وكل تلك الطوائف تختلف احداها عن الأخرى بمقدار الأثر النسبي الذي تتلقاه من هذه العوامل الأربعة ، وربما لم يكن الاختلاف بينها في الجانب النظري ولكنه حتماً اختلاف في التطبيق .

وبما ان كل بحث من هذا القبيل يتلون ضرورة بالنزعات والأساليب الذاتية لدى كاتبه فقد اندرجت في هذه المقالات ، بين الحين والحين ، بعض التأملات التعميمية . وإذا شعر القارئ اني قد وضعتها في صيغ مطلقة ، فأرجو ألا يعدها مقررات مصمتة ، وإنما هي مقدمات أردت أن يعي القارئ منها وجهة نظري ، وان يقوّم الآراء التي تعبّر عنها وينتقدها .

أما لفظة «الاسلام» في هذه المقالات فانها تشير — أساساً وفي المقام الأول — إلى تصور ديني للحياة ، ومهما يتسرب إلى المصطلحات الدينية والاجتماعية من عناصر وعوامل ثانوية فان اللب أو العامل المحقق للبناء — لا العناصر الدخيلة الثانوية — هو السر الباطني لمعنى الحياة ولقصارى غايتها في هذا العالم ، أياً كانت الصور والاشكال التي تتخذها الحياة .

وكل امرئ حاول استكناه طبيعة المواقف الدينية لدى ناس تختلف نظرتهم إلى الكون اختلافاً بعيداً عن نظرتنا ، ناس وجهت نظرتهم — كلياً أو جزئياً — مأثورات مباينة لمأثوراتنا ، كل امرئ حاول ذلك لا يستطيع أن يهوّن من شأن الصعوبة التي تواجهه في محاولته . إلا أن العقل الغربي الحديث يعسر عليه — بوجه خاص — ان يقوم بتلك المحاولة ، لأن الدين ، سواء أكان في صورة قوة محسوسة أو قوة ذات أثر روحي ، يتطلب تدريب ملكة الادراك الحدسي ،

أي يتطلب طفرة العقل التي تعبر خضم كل المعلومات والمناهج المتبعة في التحليل العقلي والمنطقي وتتخطى حدوده ، لتستكنه بالتجربة المحسوسة وعلى نحو مباشر عنصراً ما من العناصر القائمة في طبيعة الأشياء مما لا يستطيع التعقل أن يصفه أو يحدد هويته . « الايمان هو الثقة بما يرجى والايقان بأمور لا تُرى » . أما الرجل الغربي النموذجي الذي ورث الفكر الانجليزي العقلاني وقيم القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، وأصبح موجهاً عقلياً بقوة ذلك الفكر ، أو بقوة الفكر الالماني وقيم السنوات المائة والخمسين الماضية ، فقد هزلت وأهملت لديه ملكة الحدس حتى انه ليأبى أن يسلم بمحض وجودها ، ولا يستطيع أن يتصور كيف تؤدي عملها . ولذلك أصبحت أحكامنا الدينية – نحن الغربيين – شديدة الاختلال .

وعلى أهمية الحدس في الحياة الدينية فانه هو نفسه أيضاً شديد الاختلال إلا إذا ارتبط جوهر رؤاه بفهم عقلي للأشياء عامة . وهذا الترابط سلبي من أحد نواحيه لأن الفهم العقلي للطبيعة يحول بين الخيال الحادس وبين ان يتابع تهويماته المتلونة المتقلبة ، وهو يوسع من نطاقه تدريجاً فيخلصه من بعض نماذج الخطأ الثانوي الناشىء عن الجهل بالنظم الطبيعية كالايمان بالتنجيم وبأثر ظاهرتي الكسوف والخسوف . أما التصور الحدسي فانه من ناحيته يؤكد دوماً نقصان المعلومات التي يتصرف بواسطتها الذكاء العقلي ، وهذا بدوره يتمخض عن التبادل الايجابي بين المثل الدينية الأخلاقية والمثل الفلسفية ، إذ ان الخيال الديني يظل يهيء دائماً أهدافاً جديدة للفلسفة ، فتضطلع الفلسفة بتعريفها وجعلها متكاملة مع العالم العقلي . وتلك هي وظيفة علم الدين وجوهره : ان يحدد الأفق الذي تجوبه رؤى الحدس ، بعض الوقت ، حتى تعود إلى المغامرة بعد وقت طويل أو قصير ، بحثاً عن تجربة جديدة .

وهذا الصراع والتداخل بين الحدس والتعقل ، بين الشعور والذكاء ، أو بين القلب والعقل (كما يقول بسكال والشرقيون) تختفي — إلى حدّ ما — في الأديان الكبرى ، إذ يصبح مقرراً مقدراً أو شكلي الصبغة . كلا العنصرين اللذين يكونان الحياة والموقف الديني يوجهان في مسارب محددة ، يعبّر عنهما في صورة رمزية معطاة ، وينبثقان في نماذج مقررة من الفكر والعبادة . وهذا الموقف المعقّد يسبب أحياناً نشوء نوع من اللاهوت أو علم الكلام يحاول أن يفسر معنى الرموز والنماذج بمصطلحات عقلية ، ولكن تلك الرموز والنماذج نفسها ، لا علم الكلام ، هي التي تستثير مشاعر العابد وخياله . ولا يستطيع دين من الأديان أن يكفل لنفسه البقاء إلاّ إذا ظلت رمزيته كفاء بمهمته لا فحسب في ايحائها بالخشوع وضبطها للارادة والاعمال لدى معتنقي ذلك الدين ، وإنما أيضاً في توسيع نطاق تصورهم بحيث يتجاوز حدود العالم المرئي المادي .

ولا تكون قيمة الرموز الدينية والاستجابة الشعورية التي تثيرها في أية جماعة دينية متساويةً لدى أفرادها جميعاً بل نجد على العكس من ذلك ان ثمة خلافات واسعة — في هذا الصدد — بين فريق وفريق بل بين فرد وفرد . وكلما كبرت الجماعة ، وكلما اتسع التباين بين الفرقاء المنضوين تحت ظلها في أساليب الحياة وفي الموقع الجغرافي وفي المجالات الاقتصادية وفي المستويات الحضارية أو الثقافية وفي الاصول التاريخية والتقاليد الاجتماعية ، عظمت الخلافات بينهم في نزعاتهم ومواقفهم الشعورية والخيالية والعقلية من الرمزية الدينية . ويظل هذا الخلاف قائماً ينحدر من جيل الى جيل رغم كل الجهود التي يبذلها رجال الدين والوعاظ والمصلحون ليصبوا الجماعة في نسق مشترك من النظرة والفكر والعمل ، ويوحدوها ويشدوا من أزرها بالتماسك والأحكام . والأمثلة على ذلك في داخل

كل جماعة مسيحية أمثلة معروفة مألوفة لا حاجة بنا إلى الاستشهاد بها في هذا المقام .

ولعل هذه الازدواجية بين الحدس الديني والتعقل الكلامي لم تكن أوضح أهمية أو أكثر سطوعاً في أي جماعة دينية عظمى مثلما كانت في الاسلام . وهي تتضح أيضاً في الاسلام في أوسع صور التباين في المستويات ، ابتداء من التفسيرات السحرية « النسمية » حتى أكثر التصورات حظاً من الروحية حسبما يعكس كل منها ، فيما يقوله روبرتسون سميث : « عادات من الفكر تميز مراحل جد متباينة من التطور العقلي والاخلاقي » . والحق ان الصراع بين هذه التفسيرات لا يشكل فحسب القصة التاريخية للتطور الديني الاسلامي وإنما يميز الموقف الداخلي للاسلام — من حيث هو دين — في العصر الحاضر .

إن نشأة الاسلام في مجتمع مؤمن « بالنسمية » — مجتمع الجزيرة العربية الجاهلية ، حقيقة ذات أهمية بالغة في تاريخ الاسلام . نعم انه لم يستمد أصوله ولم يتطور من صميم ذلك المجتمع ، بل على الضد من ذلك كان ثورة على المبادئ النسمية العربية ، ولكنه لم يستطع إلا أن يعكس — بعض الشيء — لون البيئة التي فيها نشأ .

ولقد وصفت الملامح العامة في النسمية العربية في مؤلفات عديدة مشهورة ، ووجد دارسوها انها شاركت النسمية عامة في سماتها الفارقة : في أن نطاق القوى الغيبية واسع مترامي الأطراف ، وان الانسان في جميع الأحداث اليومية يظل على اتصال مستمر بتلك القوى ، وانه دائماً عرضة لمؤثراتها وأفعالها ، وان أنواعاً كثيرة من الموجودات والأحداث الطبيعية تواجه بالخوف أو الرهبة لأنها مجلى للقوى الغيبية أو مثابة لها . فكان العرب يؤمنون بالقوى السحرية التي كانت تتخذ من تلك الموجودات ، كالانصاب المسكونة والأشجار المقدسة والآبار ،

مساكن تتردد اليها أو تستقر فيها . أو يؤمنون بالموجودات التي تحل فيها كائنات بعضها من البشر كالسحرة والعرّافين ، والشعراء أيضاً ، وأكثرها من غير البشر . وهذا الفريق الثاني هم الجن ، وقد اختلف علماء الانثروبولوجيا حول الأصول التي انبثق منها الايمان بطبيعتهم العفريتية وقوتهم . غير ان البحث عن أصول الايمان بهم لا يدخل في سياق هذه الدراسة ولذلك يكفينا أن نقول ان ذلك متصل بما سمّاه وسترمارك : « ظواهر غريبة عجيبة توحي بأن وراءها سبباً ارادياً ، وبخاصة ما كان منها يزرع الخوف في نفوس الناس »[1] .

وقد تكون القوى السحرية الصادرة عن كل تلك الموجودات أو الكائنات طيبة وعندئذ تسمّى « بركة » ، أو خبيثة كالاصابة بالعين — مثلاً — وقد نلخص الدين العربي القديم ، في أجفى أشكاله ، بأنه محاولة للعثور على أقوى ما يستطيع منح البركة والافادة منه لصد الشر الماثل أبداً الذي تنضح به الأرواح الشريرة . ولكن ليست هناك شواهد تدل على وجود احتفالات شعائرية في بلاد العرب تماثل ما يفعله الأطباء الافريقيون ، وان تكن لفظة « طب » في العربية على ما يظهر كانت تعني « السحر » في البداية . وكانت ذروة الشعائر في الوثنية العربية هي الحج القبلي إلى نصب مقدس في أزمنة معينة ، إذ كان على العباد أن يراعوا بعض القواعد في الملبس وحلق شعر الرأس وغير ذلك وان يتجنبوا بعض المحرمات ، وينتهي الاحتفال بالطواف حول الحرم ، وبتضحية حيوان أو حيوانات على النصب ، وبوجبة جماعية من القربان .

في هذا العالم المحصور في نطاق القوى الغيبية كان العنصر الالهي قريباً مألوفاً . وقد يبدو هذا لأول نظرة مناقضاً للواقعية الساطعة التي فرضتها على العرب الظروف المادية في حياتهم وتمثلت في أشعارهم . وفي ذلك يقول د.ب. مكدونلد : « لا يظهر العرب أنفسهم

متهاونين في شؤون المعتقد على وجه الخصوص وإنما يبدون عنيدين ماديين كثيري التساؤل ، شكاكين يسخرون من خرافاتهم وعاداتهم ، مغرمين باختبار القوى الغيبية — كل هذا على نحو من الخفة والطيش يكاد يكون طفولياً »[٢] . غير ان التناقض ليس الا أمراً شكلياً . فالشكية والخرافة وجهان لحال واحدة كما دلت على ذلك أمثلة كثيرة في أيامنا .

بل ان لهذه الشكية حدودها ، إذ كانت خاصة لا عامة . فقد يسأل العربي : أهذا العراف أم ذاك هو الكاذب ، وقد يركب الغرر فينتهك حرمة ما ، ولكنه لم يكن يشك في ان وراء كل الظواهر المرئية عالماً غير مرئي . وأنا واثق من أن جانباً كبيراً من النجاح الذي أحرزه محمد (ص) في دعوته إنما كان مرده إلى ان مستوى الفهم العقلي بين كثير ممن استمعوا له كان قد ارتفع إلى حد فقدت عنده الرموز والطقوس القديمة معناها وقيمتها ، ولم تعد ترضي تلهفهم إلى تفسير ما يكمن وراء الظواهر الخارجية .

سأتحدث في المقالة الثانية عن المسارب الجديدة التي يَسّرها القرآن للطاقات الشعورية والخيالية لدى العرب وعن أثرها في المواقف الدينية الاسلامية . أما في هذا المقام فان ما يهمنا هو جمهور العرب الوثنيين الذين تقبلوا التعاليم القرآنية دون أن يتخلوا تمام التخلي عن معتقداتهم القديمة . فكان ما حققه محمد لديهم هو انه فرض قوة مسيطرة عليا باسم « الله القوي المتعال » وجعلها فوق ما عندهم من حصيلة « نسمية » . وبذلك ظل الموروث العربي القديم قائماً تحت هيمنة ذلك القادر الاعلى . وظل لديهم ايمانهم بالسحر ، وبالقوى الغيبية وبخاصة الشرير منها كالجن وبالقرينة أو التابع — كل هذه المعتقدات واشباهها ظلت قائمة مصبوغة بصبغة اسلامية تكثف هنا أو ترق هنالك ، لتلعب دوراً كبيراً في أفكار المسلمين عن العالم ، وبخاصة بين الجماهير الأميّة ، وان لم يكن ذلك الأمر مقصوراً عليها . ولقد حلل

د. ب. مكدونلد هذا الموضوع تحليلاً شافياً في محاضراته في « **الموقف الديني والحياة في الاسلام** » .

وربما كان المتوقع ان يتضاءل اثر « النسمية » العربية بعد أن خرج الاسلام والعرب من حدود الجزيرة وانتشروا في غرب آسيا وفارس ، وان يكون تضاؤله نتيجة احتكاكهم وصراعهم مع الشعوب ذات الحضارة القديمة وصاحبة تراث المعتقدات الزرادشتيه والمسيحية والهلنستية . وهذا موضوع لم ينل بعد دراسة وافية مستقصية ، فأية نتائج اذكرها في هذا المقام ليس لها إلا وزن الانطباعات الذاتية . غير ان بعض الوقائع تبدو واضحة . فقد كانت لدى تلك الشعوب أيضاً ، على الرغم من اعتناقها لمذاهب وأديان معتمدة ، طبقة كبيرة جداً من الشعائر والعبادات القديمة والمعتقدات الشعبية المتصلة بأصول نسمية . وحيثما كانت هذه المعتقدات والعبادات مضادة لمجموع الأفكار الاسلامية والعربية (مثل بعض شعائر الخصب القديمة بين الشعوب الزراعية) فان شدة « الزخم » العربي الاسلامي أقصاها في الواقع العملي ، بين من اعتنقوا الاسلام ، في أقل تقدير . ولكن حيثما كان من السهل التوفيق بينها وبين « النسمية العربية » ، كالايمان بالتنجيم مثلاً ، فقد اتحد التياران وقوّى احدهما الآخر .

وبعد نهاية الفتوحات العربية الاسلامية مرت ثلاثة قرون كان انتشار الاسلام في أثنائها — على اتساع نطاقه — متوقفاً في الواقع العملي ، وهذا ما هيأ للنزعات الدينية والمعتقدات لدى العرب الاصليين المهاجرين ولدى الشعوب التي امتزجوا بها فرصة سانحة ووقتاً كافياً كي تتداخل معتقدات الفريقين ونزعاتهم تداخلاً كاملاً وتتكون من ثم الأمة الاسلامية في القرون الوسطى . وفي خلال تلك القرون توصل الفريقان إلى شيء من التوازن بعد مرحلة طويلة من المنازعات الكلامية . فأنشئ علم الكلام الاسلامي بمصطلح منطقي عقلي ، فأفاد هذا الاتجاه في صدّ أثر الخرافات

الحاسية ومقاومتها .

وفي الوقت نفسه رجّح الاتجاه الكلامي الجانب العقلي من الدين على الجانب الشعوري ، ومن ثم كون مقاومو التيار العقلاني الكلامي جمعيات ليوكدوا ويستثيروا التجربة الحدسية الذاتية المتعلقة بالعنصر الالاهي الغيبي الحالّ في الأشياء . وحددت هـذه الطرق الصوفية نفسها في البداية بالآفاق التي بسطها القرآن والسنّة الاسلامية ، ولكن لما أخذ المتصوفة يؤكدون بقوة متزايدة على قرب العنصر الغيبي المحيط احاطة كاملة ، بدأوا يستمدون من مصادر أخرى ، ومنها المعتقدات والعبادات القديمة التي كانت شائعة قبل الاسلام . وفي القرنين الحادي عشر والثاني عشر كان مصطلح « تصوف » قد أصبح يشمل نطاقاً واسعاً من النزعات والأصول الدينية ابتداء من ذلك التكامل الروحي الرفيع الذي يضاهي مثيله في الاديان الأخرى حتى شيء لا يفترق كثيراً عن الشعوذة المحض المتلبسة بلبوس اسلامي ظاهري .

عند هذه النقطة أدخلت الموجة الثانية الكبرى من التوسع الاسلامي في آسيا الوسطى والهند واندونيسيا وافريقيا إلى حظيرة الاسلام شعوباً ذات موروثات دينية وحضارية تختلف اختلافاً كبيراً عن تلك الموروثات التي كانت في مراكز الحضارة القديمة بآسيا الغربية ومصر ، شعوباً دياناتها السابقة اما نسمية خالصة كالزنوج والترك واما نسمية ذات شعبة من الهندوسية كما هو الشأن في الهند وسومطرة وجاوة . وكانت النتيجة الحتمية لذلك ان استقوى موروث النسمية استقواء شديداً ، وكان ما يزال باقي الأثر في المعتقدات الاسلامية الشعبية . ومن الواضح ان استئصال الطقوس الوثنية الراسخة بين زنوج غرب افريقية مثلاً لم يكن ممكناً في سهولة مثلما انها لم تستأصل تماماً من بين الجماعات الزنجية القديمة ذات الاصول الوطيدة في امريكا . وبما ان اجتذاب الناس إلى الاسلام كان يتم على أيدي رجال الطرق الصوفية لا على أيدي علماء

الكلام ، انتهى اعتناق الداخلين الجدد في الدين إلى نوع من التسوية ، جعل كثيراً من الأفكار النسمية القديمة تؤثر في حياة المعتنقين الجدد وفي تفكيرهم .

وكان الموقف النهائي الناجم أكثر تعقيداً من هذا حسبما سنرى حين نتحدث عن نشاط بعض الطرق الصوفية في مقالة أخرى . ومن الخطأ المحض ان نفترض بأن الاسلام لم يكن إلا حجاباً اختفت وراءه المعتقدات النسمية القديمة . نعم قد يكون هذا صحيحاً في الدرجات الدنيا من السلم ولا تزال الأمثلة موجودة بين الشعوب النائية ، ولكن إلى جانب هؤلاء هناك نسق متدرج من المراقي يقابل ما أحدثه المبدأ الاسلامي والتعاليم الاسلامية من تغلغل مؤثر وتأثير نافذ .

ومن الضروري عند هذا الحد ان نفرق بين المعتقدات النسمية والرموز النسمية . كل الاديان الحية تحتفظ (بل ربما وجب أن تحتفظ) بعدد معين من الرموز ، كانت تتصل أصلاً بالشعائر والمعتقدات النسمية . وقد حرص عظماء المعلمين الدينيين في سياق التطور الديني على ان لا يحطموا الرمزية التي تساعد في استثارة المبنى التخيلي الذي تنبثق منه الرؤى الحدسية الدينية ، ولكنهم منحوا تلك الرموز تفسيراً جديداً يحول قيمتها الروحية والعقلية تحويلاً كاملاً ويستخلصها من غمار الموروث النسمي . واذن فالتفرقة التي نعنيها تفصل بين من لا يزال الرمز النسمي يحمل لديهم ملابسات نسمية ومن انتحل الرمز لديهم قيمة جديدة ومغزى سامياً . ومن أجفى صور المادية ان يظن ظان ان الرمز يحمل معه دائماً وبالضرورة ملابساته البدائية . هكذا هو تقديس الحجر الأسود في الاسلام وكان في الأصل رمزاً نسمياً فحوّله محمد (ص) إلى شعيرة مرتبطة بعبادة الاله الواحد ، مثلما تحولت قرابين الهيكل وأكل القربان الوثني فأصبحت قرباناً مسيحياً مقدساً .

ومع ذلك فلا أحد ينكر انه ما تزال بعض المواقف والمعتقدات المستمدة من النسمية البدائية راسبة في مبنى الفكر الديني بين جميع الشعوب الاسلامية . وتؤيد هذه الحقيقة تأييداً بعيداً تلك المؤلفات العديدة التي كتبت عن المعتقدات الشعبية لدى مسلمي افريقية الشمالية ومصر وسورية واندونيسيا . ويكفينا في هذا المقام أن نورد بعض الملاحظ التي لم تنشر عن الاسلام في الهند كتبها قبل حوالي ثلاثين سنة السير توماس ارنولد وهو عالم دقيق فيما يكتب ، أقام طويلاً في الهند ، وتعرّف إلى مسلميها ، وهو متعاطف مع الاسلام ؛ وكل هذه أمور ترفع أقواله فوق مستوى الشبهات ، وان كان من المحتمل أن بعض العادات التي يذكرها قد اندثرت منذ عهدئذ :

« الاسلام في الهند مليء بمثل هذه البقايا على الرغم من الجهود الدائبة التي يبذلها علماء أهل السنّة لاستئصالها . فهناك أولاً بقايا الشعائر والعبادات المحلية حيث يبقى أحد المزارات محجة للعبادة الدينية وان تغير اسم الإله أو اسم الولي مثلما اختفى الدين الأول أمام زحف الدين المنتصر . وقد تم هذا كثيراً في حال المزارات البوذية في الشمال الغربي من الهند وتم ما هو أكثر منه أيضاً في كشمير .

« وهناك عدا مثل هذه الشعائر والعبادات بقايا لم يحاول الناس فيها أن يخفوا الطابع الحقيقي للشعائر أو المعتقدات الهندية ، فمثلاً : في الهند الغربية مسلمون من طبقات العمال كبنّائي الطوب والأحجار والجنّانين والجزارين وغيرهم ، يزورون الآلهة الهندية علناً ، ويقدمون لها النذور ، وقلما يذهبون إلى مسجد ، ونادراً ما يؤدون الفروض الاسلامية ، باستثناء الختان . وهم يرتدون نفس الملابس التي يرتديها اخوانهم من الطبقة الهندية المماثلة ، وهذا يحدث في بلد يقوم فيه التمايز في العقائد — عادة — باتخاذ زي مخالف مميز . ومعظمهم يؤمن بالالاهة ستّفاي وهي الالاهة التي تدوّن طالع الطفل في الليلة السادسة

ليوم ميلاده . وهم يؤمنون أيضاً بالالاهة مارياي (المَنيّة) التي يعبدونها لتنجيهم من مرض الهواء الاصفر (الكوليرا) ، ويؤمنون بالربة مهاسوبا، ربة الحقل ، ويقدم لها الزراع دجاجة أو عنزاً في أيام الحصاد أو حين يبدأ موسم البذر الجديد .

« أما عبادة ستالا ربة الجدري المرهوبة فهي منتشرة بين أشد الطبقات فقراً في أرجاء الهند جميعاً . وتراعي النساء بخاصة عبادة تلك الربة . وتشعر الأم المسلمة من تلك الطبقة في قرى البنجاب الشرقي – مثلاً – إذا لم تقدّم قرباناً لستالا انها عرضت حياة طفلها للخطر طيشاً منها وتهوراً .

« وفي البنغال يشارك بعض المسلمين أنفسهم في عبادة الشمس ، ويقدمون لها قرابين خمر كما يفعل الهندوس أنفسهم ، وبعض الفلاحين المسلمين يقدمون التقدمات إلى الربة الراعية للقرية قبل بذر الارز . وأحياناً يلتقي هندوس البنغال ومسلموها عند مزار واحد ، ويقدمون الدعوات لمعبود واحد وان سمّوا المعبود باسمين مختلفين . فالهندوس يسمونه مثلاً «ساتيا نارين» ، ومسلمو البنغال يدعونه الشيخ ساتيا . وفي مقاطعة من مقاطعات البنغال اسمها سونثال فرجناس ، ترى المسلمين كثيراً ما يحملون الماء المقدس إلى مزار الالاه بيدياناث ، وبما انهم لا يؤذن لهم في دخول الهيكل ، فانهم يصبون الماء قرباناً في خارجه . ومن اللافت للنظر كثرة عدد المسلمين من الطبقات الدنيا الذين يشاركون في عيد درجا فوجا وهو عيد لهندوس البنغال ، بل ان الشعراء المسلمين نظموا قصائد دينية تكريماً لهذه الإلاهة » اهـ .

إن استمرار مثل هذه الخرافات يحمل مضمونات نسيت في أوروبة وشمال امريكا ، أو أصبح الناس هنالك يعجزون عن استساغتها وتقديرها ، ومن السهل على من بلغوا مستوى عالياً من الفهم العقلي في

تفسير نظم الطبيعة — مسلمين كانوا أو غير مسلمين — ان يزدروا هذه الخرافات ، ولكن ازدراءها فحسب معناه اغفال آثارها وامكاناتها ، فبين هــذه النزعات والأفكار وبين النسمية لدى وثنيي العرب قرابة واضحة ، وموقف الاسلام ومهمته اليوم في مواجهة هذه الخرافـات هما — عملياً — نفس موقفه ومهمته في أيام محمد . وليس في هــذا الوضع شيء شاذ أو جديد وإنما هو يقدم لنا مثلاً فذاً معاصراً عن استمرار المشكلات التي واجهت رجال الدين المسلمين خلال القرون ، وعن اتحاد تلك المشكلات في نوعها . إن وقائع التاريخ والجغرافيـا قـد حكمت على الاسلام في نشأته وفي مراحـل تطوره أن يتمرس تمرساً فورياً مستمراً بالظواهر اللاعقلية في النسمية أكثر مما يتمرس بالشكية والكفر الدقيق ، ابني العقل الواثق المعتد بذاته ، اللذين واجهتهما المسيحية .

ولكن تلك الخرافات ليست — بأي حال — الموروث الوحيد من النسمية ، ولا هي أعظم تلك الموروثات خطراً . ونكاد نكون في غير حاجة إلى أن نؤكد في هذا العصر ان الأساس النسمي ليس وقفاً على الشعوب الـتي تدين بالاسلام ، ذلك ان النسمية بكل ما فيها مــن مخاوف ومن مظـاهر لاعقلية ومن قوى خيالية ، تكمن في العقل الباطن من كل دين لأنهـا جزء لا مخلص منه من موروث البشر ، هي تراث خمسمائة ألف عـام سابقة على الخمسة آلاف عام الـتي شهدت تطور الأديان . ومهمة الدين الأولى أن ينظم هذه البقايا البدائية ويسيطر عليها ، وهي بقايا تكمن تحت وجودنا الواعي . فالدين يحكم ويوجّه الدوافع المستكنة في تلك البقايا لتتخلى عن غاياتها المتمركزة حول الذات ، ولولا الدين وتوجيهه لظلت تلك الغايات ذاتية فوضوية ، فاذا حقق الدين ذلك تحولت المخاوف اللاعقلية الـتي تلوح واضحة في النزعات النسمية إلى اجـلال ديني وأخـلاقي . وكلما كان الـدين

«أعلى» ، أي كلما كانت محمولاته الفكرية كلية ، زادت قدرته على أن ينقل الخيال من دائرة المصالح التي لا تتعدى حدود الذات ، حيث تكون البقايا النسمية في أقوى صورها ، إلى موضوعات وغايات كلية .

ولا يستطيع تحقيق هذا إلا الدين ، لأن الدين نفسه ينبع من الحياة الخيالية ويظل في الأساس جزءاً منها . وقد يستطيع العقل ان يقوي صور السيطرة التي يحققها الدين على هذه الدوافع ولكنه لا يستطيع أن يسيطر عليها ، بل ولا ان يحوّلها ، لأن حياة الخيال مستقلة عن العقل . وقد دلت التجربة حتى اليوم ان العقل حين حاول أن يأخذ السيطرة الكاملة على عاتقه لم تعد الدوافع الخيالية تجري في روافد مُخْصِبة بقوة الدين واستبصاراته ، بل انفجرت بين جميع الشعوب في أشكال عنيفة شاذة متقلبة ، وتعلقت بأسباب أشد الرموز بعداً عن العقلية ، على الرغم من كل ما يشاء العقل تحقيقه .

وليس هناك أي دين حي غابت عن عينيه هذه الحقائق أو أهمل مهمته في رفع الوعي الناقص وتصعيده . فالمسيحية تمسكت وما تزال تتمسك بمبدأ الخطيئة الأصلية ، والاسلام ينكر هذا المعتقد ، غير ان فكرة « النفس الامارة بالسوء » تتخلل جميع المؤلفات الاسلامية الدينية منها والأخلاقية . ولما كان الاسلام خلال وجوده كله منهمكاً بقوة في مصارعة النسمية الساذجة ، فان استمرار هذا الصراع وجّه على الدوام المحور الأول في حياته ومجالاته الدينية في اتجاهات تختلف عن اتجاهات المسيحية ، اختلافاً يكون أحياناً واسعاً .

وقد أسهم هذا الصراع نفسه — في الوقت نفسه — كما أسهم انضواء ناس جدد من بيئات ذات معتقدات نسمية في ظل الاسلام في ان يتمسك الاسلام بمعتقد قوي يقول بقرب العالم غير المرئي وبواقعيته . وقد

اكتسبت القوى الخيالية في داخل الاسلام بعداً جديداً من الاستبصار الحدسي والاستنارة بعد أن تخلصت من طغيان المخاوف اللاعقلية ومن أنانيتها المرتبطة بالأرض وتقبلت راضية سيطرة العالم غير المرئي . ليس هذا فحسب ، بل ان هذا الاستبصار الحدسي قد وضع أسساً أخرى للاتساع في القوى العقلية عن طريق بذل الجهود لبلوغ «فهم» أكمل للحقائق التي كشف عنها الحدس .

٢ ـ محمد (ص) والقرآن

ألمحنا في الفصل السابق إلى ان الأديان العربية القديمة وما فيها من قوى غيبية تمثل القبائل قبيل بدء الدعوة الاسلامية لم تعد ترضي المشاعر والاستبصارات الدينية لدى كثير من العرب . والدلالة البينة على ذلك هجر المزارات المحلية ، وازدياد الحج إلى المزارات المركزية التي تقدسها مجموعة من القبائل (والكعبة من أهمها) . ويبدو ان احتشاد جموع تشترك في شعائر دينية واحدة لدى تلك المزارات العامة ولّد شعوراً بسموّ ديني انعكس على الاديان القبلية فأبرز قلة جدواها . ومع ان شعائر الحج احتفظت ـ على ما يظهر ـ بطابعها وملابساتها النسمية فان وجود مزار مشترك عام يوحي باعتراف القبائل بإله مشترك . ويدل كثير من الدلالات على انه كان في بلاد العرب اعتراف بإله أعلى سمّي ـ على نحو غامض ـ الإله أو الله ، سواء أكان هذا يعزى إلى تأثير الهجرات اليهودية والمسيحية أو إلى أسباب أخرى .

وهذا أمر هام لأنه يدل على ان الدعوة الاسلامية قد سُبِقَتْ (كما هو المتوقع على أساس من القياس التاريخي) بتطور في الأفكار أو بنوع من «البشارة» ، ولكن من الواضح أيضاً ان فكرة الاله الأعلى

كانت ما تزال غامضة مضطربة عالقة بالخرافات النسمية ، غير موصولة بأي فكرٍ أخلاقية أو غائية ، أو بأي أفكار عن حياة ثانية . وكانت الثورة التي حققها محمد هي انه رفع فكرة الله ونزهها عن عوالقها الطبيعية ، ولم يكتف بأن يسميه « الاله الأعلى » بل انه « الواحد الصمد » خالق السموات والأرض وما بينهما ، خالق الانس والجن ، أحكم الحاكمين الذي سيحاسب الانس والجن على ما كسبته أيديهم .

وهكذا سما الأفق الديني لدى العرب ، دفعة واحدة ، فوق مجال الأشياء المنظورة والأرضية والذاتية إلى « ذات » إلاهية لا تدركها الأبصار ، مجردة قادرة على كل شيء . ولم يكن هذا كافياً ، فلكي تبقى فكرةُ الألوهية على هذا السمو الجديد — أي فوقَ كل شيء تمرّس الخيال العربي بتصوره حتى عهدئذ — كان لا بد من تأييدها بجرم من الأفكار والأحوال الدينية المتجانسة ، وتلك هي المشكلة الكبرى التي واجهها محمد حقاً مثلما واجهها كل مفكر أصيل عظيم . إذ كان ذلك يستدعي إعادة بناء الحياة الدينية والفكر كاملاً لدى الشعب ، ولم تكن إعادة البناء لازمة لسائر العرب فحسب ، بل كانت لازمة أيضاً لمحمد نفسه ، في المقام الأول . وكان تجديد البناء ، في حال محمد ، يسير من أعلى نزولاً ، فبدأ من تصوره لله « أحكم الحاكمين الخالق القادر » وأخذ يستنتج بقوة الحدس ، خطوة اثر خطوة ، المراحل التي يلزم العرب أن يبلغوها في تدرجهم صعداً كي يشاركوه اعتقاده .

ويمثل القرآن سجلاً وأداة لهذا التدرج في إعادة بناء الفكر الديني . وللمسألة جانبان : جانب سلبي يشمل استئصال كل الملابسات النسمية من حيز العبادة والمعتقد ، وجانب ايجابي يشمل احلال تفسير توحيدي ايجابي للكون ولكل ما فيه . ويمكن الفصل — إلى

حد ما – بين هذين الجانبين في تعاليم القرآن ، فتحريم السائبة والوصيلة والحام ، والاستقسام بالازلام ، مثال على الجانب الاول ، والتوكيد على ان الله خلق الكون يكاد أن يكون مثلاً خالصاً على الجانب الثاني .

إلا ان الجانبين في أكثر الأحوال متواشجان متداخلان ، وإذا احتكمنا إلى الرأي الذي قدمناه في القسم الأول من هذا الفصل قلنا ان هذا هو النهج الطبيعي الوحيد بل النهج الوحيد المثمر . ذلك ان محمداً ، شأنه شأن غيره من الرسل ، تجنب أن يفرض على عقول أتباعه كياناً جديداً غريباً من الأفكار ، فاحتفظ بالرمزية الدينية التي كانت لدى قومه ، بكل ما فيها من قوة موروثة ، لاستثارة ملكاتهم الخيالية ، إلا انه نقلها من اطار نسمي إلى آخر توحيدي .

ومما ينير هذا الرأي على نحو خاص طريقة معالجة القرآن لفكرة « البركة » . فهو لم يستعمل أبداً لفظ المفرد منها واقتصر على استعمال الجمع « بركات » ، ونسب البركات لله وحده (رحمة الله وبركاته ١١ : ٧٣ ، اهبط بسلام منا وبركات ١١ : ٤٨) وهذا ينطبق على كل مشتقات تلك اللفظة ، كاستعمال « تبارك » عند ذكر الله ، واستعمال اسم المفعول « مبارك » للدلالة على من منح البركة أو على قدرة من منحها . وليس من حاجة إلى انكار وجود أي نوع من البركة مستمد من غير الله . فما دامت فكرة « البركة » قد تمثلت في الفكر والشعور بفكرة الألوهية ، انتفت سائر الملابسات الفكرية ولم تجل حولها الخواطر .

ومع هذا تتمشى اعادة تأويله لحقيقة الجن . فالقرآن لم ينف وجودهم أو شرورهم ولكنهم لم يعودوا قوى مهيمنة من لدن نفسها ، لاعقلية في حقيقتها ، بل هم مخلوقات أوجدها الله ، وهم يمثلون لارادته ، مهما تبد أعمالهم للانس غريبة غير قابلة للتفسير . وعندما قرنوا بالشياطين اصطبغوا بصبغة عقلية – ان صح التعبير – وأصبحوا بدورهم يصبغون

الشرور والمصائب الغريبة التي تصيب الناس بصبغة عقلية ، وذلك بربطها جميعاً — على نحو ما — بمشيئة الله القادرة على كل شيء .

ولعل الحج إلى مكة أوضح الأمثلة وأشهرها على التحول بالرمزية الدينية ، وربما دعي أيضاً أشدها نجاحاً وتوفيقاً ، ذلك ان الايمان بالبركة حسب معناها القديم وبلاعقلية الجن بقي على حاله رغم تعاليم القرآن وتأثيره ، ولكن يبدو ان الشواهد الكلية تؤكد ان الحجاج يؤدون جميع شعائر الحج بتوجّه خالص لله . ولا ريب في ان ثمة فروقاً في الفهم وفروقاً في السلوك بين الحجاج ، كما وضح ذلك الرحالة ابن جبير ، ولكن هذه الفروق لا تؤثر في وحدة الغاية الصحيحة .

وهذه أمثلة نموذجية الدلالة على المنهج القرآني كله . خذ مثلاً الأفكار والمنشآت التجارية لدى المكيين والاعمال الزراعية تجد ان القرآن قد تولاها — كما تولى الأفكار المهيمنة في النسمية — فحوّلها إلى أدوات تغرس في صميم النفوس الايمان بقوة عليا مسيطرة . ولكن من أجل ان لا يضعف « زخم » هذا الايمان كان من الهام أيضاً ألا يترك أي منفذ يتسرب منه الاضطراب أو الجدل حول طبيعة القوة العليا . فالعقل العلمي الذي وجهت نزعاته موروثات الفكر اليوناني يرى هذه القوة المسيطرة في ما يسميه « القانون الطبيعي » ، وهو قانون يسويه الحدس الديني بشرع الله . غير ان محمداً الذي لم تكن رؤاه الحدسية محوطة بالفكر اليوناني رفض أي فكرة عن القانون الطبيعي ، واستشف القوة المسيطرة في ذات اله قادر لا شريك له ، واحد ليس كمثله شيء . تلك كانت نقطة حاسمة لدى محمد نفسه ، وهذا واضح من كثرة ترديد القرآن لذم « الشرك » ، لا فحسب عقيدة « الثالوث » لدى المسيحيين . وهو على حق في ذلك إذ حالما يتقبل المؤمن عقيدة ما تتلاشى سائر صور العبادة التي قد يتصورها الخاطر ، كعبادة

الكواكب – مثلاً .

غير ان هذا ليس إلا بداية . فالايمان بإله مهيمن قد يكتسب قوة من تحوير الشعائر ومن تهيئة اطر جديدة تصب فيها الفكر والمفاهيم المألوفة ، وعندئذ تتم إقامة جرم من الأفكار المتجانسة ، ويتبقى انشاء جرم من النزعات والأحوال المتجانسة . فقد يمكن تحويل المخاوف القابعة في صدر الدين النسمي إلى رهبة دينية ، ولكن بين الرهبة والاجلال الذي يتمخض عنه الورع الحق نقلة ليس تحقيقها سهلاً . بل من العسير التعبير عنها بالألفاظ وإنما يمكن ان نحددها تحديداً مقارباً فنقول : ان الاجلال يحتاج شيئين آخرين مع الرهبة هما : إحساس بأن الله مصدر الخير وإحساس بعلاقة شخصية مع الله .

ها هنا أيضاً تناول محمد بجرأة المصطلحات النسمية القديمة وأعاد تأويلها . أخذ مصطلح « التقوى » ، وكان في الأصل يعني حماية ذات الفرد من غضب المعبود عن طريق القيام بمراضاته . ولا يزال الفعل « اتقى » يستعمل في القرآن بهذا المعنى . كيف تطورت هاتان اللفظتان في القديم حتى اصبحتا مصطلحين دينيين ؟ ذلك أمر لا يزال مجهولاً . ولكن ورود لفظة « تقوى » في احدى السور الأولى (٩٦ : ١٢) يوحي بأنها كانت لفظة قائمة في الاستعمال الديني ، ولعلها كانت قد انتحلت معنى الرهبة الدينية قبل عهد القرآن ، وكانت أسسها لدى محمد نفسه الخوف من يوم القيامة ومن نار جهنم ، وإلحاحه على هذه الفكرة وانها أساسية في الحياة الدينية يتمثل في المقام البارز الذي أحرزته في فكر الأجيال المتأخرة . غير ان لفظة « تقوى » ، وان لم تفقد ملابسات الخوف من جهنم ، أصبحت تعني في السور القرآنية التي نزلت من بعد الاجلال بمعناه الأوسع ، واقترنت في آيتين (٥ : ٣ / ٥٨ : ١٠) بلفظة « البر » لتدل على تلك العلاقة بالله التي تنجم عن الطاعة الارادية وتكون حافزاً إلى جميع أعمال الخير .

وليست بنا حاجة إلى بسط القول في مدى إلحاح القرآن على ان الله مصدر الخير واقتران ذلك صراحة أو ضمناً بلفظ «بركات»، لأن ذلك أمر بالغ الوضوح. ومهما يكن من شيء فان الموافقة العقلية غير كافية بل لا بدّ من الشعور بالخير الإلاهي بقوة تستخرج ممن يشعر به عواطف الشكران، فان كان لا بدّ للشعور بالرهبة والاحساس بالشكران تجاه الله من ان يغدوا مؤثرين حقيقيين في حياة المؤمن فيجب ألا يقبلا الانفصال عن تفكيره كله، ولذلك دعا القرآن مراراً وتكراراً إلى «الذكر» في كل الهيئات والظروف، ومما يسهل الذكر على جماهير الناس منبهات من حركات جسمية منظمة في أوقات معينة، بل لعل الذكر يتطلب ذلك ويستدعيه، لهذا اشتملت التقوى والبر على اداء صلوات موقوتة.

إن القيم التنظيمية التي يشتمل عليها القيام والركوع والسجود قد وجدت من نوّه بها، ولا يجوز لنا اغفالها كذلك. غير ان النظام ليس قيماً في ذاته بمقدار ما هو قيم من أجل ما يؤدي اليه، ولعلنا لا نتجاوز حدود الاحتمال ان قلنا ان أهم مرحلة في الصلاة هي على وجه الدقة تلك المرحلة التي أغفلت كثيراً عند وصف هذه الشعيرة أعني اللحظات القليلة من التأمل الساكن والخشوع الذي يعقب آخر سجود، فالسجود دربة تعنو بها الوجوه وتغرس في نفس العابد روح التواضع واسلام الوجه للحي القيوم، وهذا يمهد للعابد طريق الاتحاد مع الله، فيبلغ بذلك تلك العلاقة الشخصية التي يتجلى فيها كل فكر وتسيطر على كل فعل.

هذا الموقف الناجم عن هذه العلاقة يسمى «البر» وهو من الأمثلة الفذة على ما حققه محمد في اعادة تقويم المصطلحات. فجذره اللغوي يدل في الاستعمال الدنيوي على العلاقة الأبوية والبنوية وما يصاحبها من نزعات الحب والطاعة والاخلاص. ان الايمان الحق في نظر محمد كما

هو في نظر غيره من الرسل جميعاً إنما يجد المحك الصادق في السجايا والاعمال . وإذا رأى أحد ان الحاح القرآن على فعل الخير غير كثير أثبتنا له بالحجة القاطعة خطـأه وسقنا اليه ذلك التعريف الشامل للبر في تلك الآية العظيمة (٢ : ١٧٧) (ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة ، والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس اولئك الذين صدقوا واولئك هم المتقون) ، فالبر اذن تاج الايمان الحق ، حين يدرك المؤمن أخيراً ان الله شاهد أبداً ، ويستجيب لشهوده في كل أفكاره وأعماله .

هذه ، اذن ، هي الرسالة التي بلغها القرآن إلى الجيل الأول من المسلمين وظل يبلغهـا إلى جميع الاجيال منذ عهدئذ . فالقرآن سجل لتجربة حية مباشرة في ميدان الألوهية ، تجربة ذات طرفين : واحد مطلق وآخر متصل بشؤون الحياة العـامة ، ودعوة للمخلـوق كي ينظم حياته ليتمكن من الأخذ بنصيب في تلك التجربة . وحين يتبع المسلم أوامر القرآن ويسعى ليستكنه روح تعاليمه ، لا بفكره فحسب بل بِقَلْبِهِ وروحه أيضاً ، فانه يحـاول ان يستملك شيئاً من الرؤى الحدسية ومن التجربة التي كانت للرسول الحبيب . ويعظم في عينيه مغزى كل آية فيه ، لايمانه بأنه كلام الله ولو لم يكن هذا الايمان شعبة من عقيدته لما تناقصت قيمته لديه من حيث هو منبع حي للالهام والاستبصار الديني .

من هذه الوجهة (وهي وجهة أساسية) يغدو التساؤل عن مصـادر الدين الذي جـاء بـه محمد ، وذلك شيء شغل بال الباحثين من نصارى ويهود في الغرب ، أمراً غير وارد بالمرة . لقد وضح المتضلعون من

علماء اليهود ان كثيراً من الأقوال المنسوبة إلى المسيح في الاناجيل ـ أو معظمها ـ موجودة في المؤلفات اليهودية ، منسوبة فيها إلى واحد أو آخر من الاحبار العظام ، ولكن هذا لا يغير شيئاً من الحقيقة : وهي افتراق البناء الفكري المسيحي ـ حتى في مرحلته الأولى ـ افتراقاً كاملاً عن بناء الفكر اليهودي . ومثل ذلك يقال في حال الاسلام : إذ مهما يكن أمر استمداد الاسلام من الاديان التي سبقته فذلك لا يغير هذه الحقيقة أيضاً وهي : ان المواقف الدينية التي عبّر عنها القرآن ونقلها إلى الناس تشمل بناء دينياً جديداً متميزاً .

ومن الجدير بنا أن نتذكر أيضاً ان القرآن ليس مؤلفاً في علم اللاهوت ، حين يكون معنى اللاهوت تفسيراً عقلياً فلسفياً للكون ، قائماً على معلومات الحدس الديني أو منسجماً معها . نعم ان الحدس نفسه يتضمن تفسيراً للكون ولكنه رؤى مباشرة للرجل الحكيم الذي يرى قواعد النظام الكوني (وهي التي يسميها القرآن «الحكمة») في سياق من الصور أو الرموز المحسوسة ، ويكون تطبيقها مرتبطاً بأحداث محسوسة . ولا يسأل صاحب الذهن الحدسي كما يسأل الفيلسوف : « ما الخير والحق والجمال ؟ » وإنما يؤكد ان « هذا العمل بعينه في هذه الظروف بعينها خير وان ذاك شر ، وهذا عدل وذاك ظلم » . واذن فالقرآن يتوجه في المقام الأول إلى الخيال ، ولا يتوجه إلى العقل إلا بعد ذلك . ولكن على الرغم مما قام به العلماء المتأخرون من تطوير لعلم كلام اسلامي منهجي ، يبقى صحيحاً ما ذكرناه في الفصل السابق وهو : ان جمهور الجماعة الاسلامية كان يتألف من شعوب أحدثت لديها ممارسة حقائق الدين ممارسة حدسية أثراً أقوى وأسرع من كل أثر خلّفه أي قدر من الجدل العقلي أو من حذاقته وبراعته .

وبما ان كل دين يظل في قاعدته مرتبطاً بالحياة التخيلية فانه

لا يستطيع أن يمسّ الروح دون توجه نحو الحواس والمشاعر . وإذا لم تكن الحواس متنبهة ، ولم تستثر شعائره ورموزه استجابة شعورية ، بقي الدين هيكلاً من التعاليم العقائدية والاخلاقية ، وظل مفتقراً إلى الروح والرؤى . ليس الفن فحسب خادماً للدين بل هو حارسُ قُدْسِ أقداسه .

وذلك هو الحال أيضاً بالنسبة للمسلم . فالذي يمنح القرآن قوة على تحريك قلوب الناس وتشكيل حياتهم ليس هو محتواه من مبادئ ونذر ، وإنما هو سياقه اللفظي ، إذ يتكلم كأسفار النبوءات في التوراة بلغة الشعر ، وان لم يخضع لقيود الشعر من وزن وقافية . وإذا كان المرء يعني بالشعر ما يكاد يشبه السحر في نظم الالفاظ ، حتى تحدث صدى ويتردد صداها في العقل ، وتفتح منظورات طويلة للبصيرة ، وتخلق في الروح سموا يحلق بها بمنأى عن عالم المادة ، وينور جنباتها بفيض فجائي من الشعاع ، فذلك بالضبط هو ما يعنيه القرآن لدى المسلم . والدليل على ان هذا ليس محض تصور ليس هو التجربة الشخصية فحسب بل ان مبدأ الاعجاز يعتمد على خصائصه الفنية والجمالية بقدر ما يعتمد على محتواه الغني الغزير .

لقد حاولت في موضع آخر أن أحلّل أصول هذه الاستجابة الاسلامية للفن القولي ، فلا حاجة إلى إعادة ما قلته ، وإنما أود أن أضيف نقطة أخرى وهي : ان الكنيسة المسيحية لجأت إلى عون الموسيقى لتعلي من التوتر الشعوري في الصلوات ، وان الاسلام كذلك طور فن القراءة المرتلة للقرآن كي يشحذ من قدرته على اجتذاب الخيال والشعور . والفرق بين الفنين الموسيقيين لدى الدينين لافت للنظر حتى انه ليستحق أن يكون موضع تحليل ممتع ، ولكنه يجب أن لا يحجب وجه الحقيقة هنالك وهي ان الغاية القصوى واحدة في الحالين .

وليس غريباً ان لا يجد المسلم في أي كتاب مقدس آخر شيئاً من هذه الصفة الشعرية الشعورية ، وهذه القوة على تأييد ملكة الرؤى الحدسية وتقويتها ، والطفرة الصاعدة للعقل والروح كي يقفا من خلال تجربة محسوسة على الواقع الكامن وراء الظواهر الزائلة في عالم المادة ، غير ان هذا ليس هو كل شيء هنالك . إذ تقف شخصية محمد نفسه مرتبطة ارتباطاً لا انفصام له بالقرآن بروابط من المشاعر الحارة التي يسبغها الحب الانساني ، مكملةً للقدرة العقلية في تعاليمه وللجواذب الشعورية في لغته .

ومهما نقل في قوة النزعة الاسلامية نحو محمد وفي آثارها فانـا لا نوصف بالغلو . فقد كان اجلال الرسول شعوراً طبيعياً محتوماً في عصره وفيما بعده ، غير ان ما نومي اليه شيء يتجاوز الاجلال فـان العلاقات الشخصية من الاعجاب والحب اللذين بعثهما في نفوس صحابته ظل صداها يتردد خلال القرآن ، والفضل في ذلك يعود إلى الوسائل التي خلقتها الأمة لتستثيرهما مجددين في كل جيل .

وأول تلك الوسائل وأقدمها رواية الحديث . وقد كتب الكاتبون الشيء الكثير عن مهمات الحديث في التشريع والجدل الكلامي حتى كادوا يغفلون عن المظاهر الشخصية والدينية فيه . نعم صحيح ان الضرورة لايجاد مصدر معتمد يكمل الأوامر الشرعية والاخلاقية التي جاء بها القرآن قد أدت إلى البحث عن أمثلة سنها الرسول في حياته اليومية وأعماله . فإذا استطاع امرؤ أن يعرف أقال الرسول هذا القول أم ذاك ، أعمل هذا العمل أم ذاك ، أنال هذا العمل استحسانه أم ذاك ، كان على يقين من انه وجد الدليل المعتمد المؤدي إلى الطريق المستقيم فينحوه في أي موقف مشابه . وصحيح أيضاً ان هذا البحث تخطى حدود التصديق وتجاوز مدى الصحة البسيطة ، وأنه

اصطبغ في الوقت المناسب بصبغة عقلية كلامية عن طريق مبدأ الالهام الضمني .

ولكن هذا البحث في اصوله كان نمواً طبيعياً في التقوى الساذجة، والاخلاص الشخصي ، وظل كذلك أبداً خارج نطاق المجالات الكلامية والفقهية بل وظل كذلك في داخل نطاقها أيضاً . والحق ان وجود هذا الموقف بين أفراد الأمة بعامة هو الدلالة الضرورية على نشأة المواقف التشريعية والكلامية. وقد بدأ – على وجه الاحتمال القوي – ومحمد حي ، وكان أحد أهدافه (وربما كان الهدف الاول) حفظ صورة محمد الانسان وشخصيته ونقلها إلى الاجيال الخالفة ، ولولا الحديث لأصبح له في أقل تقدير صورة معممة – إن لم نقل بعيدة – في أصولها التاريخية والدينية . أما الحديث فقد صور وجوده الانساني في مجموعة وفيرة من التفصيلات الحية المحسوسة ، وبذلك قدم للمسلمين صورة دقيقة للحياة الانسانية كما يجب أن يحياها الفرد ، وفعل ما هو أكثر من ذلك حين ربط بين المسلمين وبين نبيهم بنفس الروابط الذاتية الوثيقة التي كانت تصله بأصحابه الأولين ، وهي روابط نمت على مر القرون وكانت أقوى من أن تصاب بالضعف . ولم يصبح شخص محمد أبداً ذا صبغة مرسومة مقررة ، ويكاد لا يكون من الغلو ان نقول ان حرارة ذلك الشعور الشخصي نحو الرسول الحبيب كانت أبداً أقوى عنصر حيوي في دين الجماهير الاسلامية أو كانت كذلك بين أهل السنة ، على الأقل .

ونستطيع أن نرى قوة هذا التيار في الفكر الديني الاسلامي إذا نظرنا إلى تنوع الأشكال التي عبّرت عنه ، ففي القرون الأولى تسبب هذا التيار في ازدياد مجموعة الأحاديث ، إذ نسبت إلى الرسول أقوال استمدت من الموروث الديني المسيحي ومن البوذي أيضاً (متميزة عن الأحاديث التي وضعت لتفيد في التشريع وعلم الكلام) . ومن بعد

وجدت التقوى الاسلامية وسائل أخرى من التعبير أكثر رحابة مما يستطيع الحديث ان يهيئه لها ، بما فيه من اطار ضيق « مدرسي » . ففي الجانب الأدبي المحض كتبت السير الكثيرة ، وليست السير التي كتبها في عصرنا الحاضر اعلام عديدون من الكتاب المسلمين أقلها شهرة وجدارة ، كما الفت كتب أخرى في دلائل النبوة وأخرى في الشمائل ، وكُتبت عدة كتب أخرى نثراً وشعراً ، ونخص بالذكر المدائح النبوية وأشهرها بردة البوصيري .

وعلى ما أصابت هذه الكتب أو كثير منها شيوعاً في الماضي ، فان القصائد والأناشيد الصوفية في التغني بمدح الرسول ، وخاصة ما نظم منها ليلقى في حلقات الصوفية في مناسبات عامة ؛ قد بذت تلك المؤلفات في شيوعها وتأثيرها في جميع الفئات والطبقات . وان الجمال المنتشي في كثير من هذه الاناشيد الصوفية (٣) يأسر القلب والعقل بقوة لا تقارن إلا بقوة سحر القرآن نفسه ، ولكن منظومات متخلفة في مستواها الفني ، تنشد في جو من الحماسة الجماعية تستطيع أيضاً ان تولد مثل هذه الآثار والمشاعر . ان اقامة الاحتفالات اجلالاً لمقام الرسول ، وهي شيء ابتدأه الصوفية وأذاعوه في أرجاء العالم الاسلامي ، وجدت استجابة تامة لدى مشاعر المسلمين وشؤون ورعهم ، حتى لقد ظلت مرعية بين طبقات لم تعد تنجذب إلى التصوف . وما تزال الاحتفالات العائلية تختم بادعية وأناشيد في تمجيد الرسول وكل الأمة تراعيها وتشهدها بحماسة في ذلك اليوم المجيد ، يوم مولد النبي في الثاني عشر من شهر ربيع الأول . هنالك ترى المجددين والمقلدين والصوفية والسلفية والعلماء وأفراد الجمهور يلتقون جميعاً معاً على بقعة واحدة ، وقد يكون بين نزعاتهم العقلية تنوع واسع متباين ، ولكنهم جميعاً وحدة متآلفة في اخلاصهم وحبهم لمحمد .

٣ ـ الشريعة وعلم الكلام

سعينا في الفصل السابق لنبيّن ان القرآن سجل لتجربة محمد الحدسية من ناحية ، وانه المنبع الذي يعود اليه المسلم بين الحين والحين لينعش رؤاه الروحية من ناحية أخرى . أما من الزاوية التاريخية فيجب أن يعد مصدراً استمد منه علم الاخلاق الاسلامي وعلم الكلام الاسلامي . ومع ان هذه القولة صحيحه ، فانها لتبسيط للحقيقة ، فالقرآن لا يحتوي بسطاً فلسفياً أو منظماً في شؤون الايمان والمعتقد ، ولكن الذي يحققه هو انه يحول التفكير الديني إذ يهيئ له مثلاً عليا جديدة ، ويزوده حقائق ورموزاً جديدة ليركز فيها تأمله . كما انه يعيد توجيه الحياة الدينية إذ ينصب أمامها أهدافاً جديدة ، ويزود ضروب نشاطها العلمي بمسارب جديدة . غير ان الغاية المتوخاة تظل هي التجربة الحدسية التي يمثل القرآن أقوى شاهد عليها ، واما العلاقة بين هذه التجربة والوقائع التي يتمرس بها الذكاء أو العقل العمليان فلم تصبح مشكلة في وقت مبكر .

إذ مضى عليها بعض الوقت في الواقع حتى أصبحت مشكلة . وعندما بدأت الجماعة الاسلامية بالنمو ، وأخذت تستغرق في حومتها عدداً من الأتباع ذوي كفايات روحية وعقلية شديدة التباين ، (ويجب ان نتذكر ان هذا بدأ في المدينة) عندئذ لم تكن المسائل والصعوبات التي واجهتها الجماعة عقائدية ولاهوتية وإنما كانت عملية — كانت مشكلات تتعلق بالروابط الشخصية في داخل المجتمع الحديث التنظيم ، وهو مجتمع كان يكسب ويمضي قدماً في كسب نجاح مربك محير من الناحية الدينية ، أي كانت — في ايجاز — مشكلات أخلاقية .

وعندئذ برهنت الشعائر وأعمال التقوى التي فرضها القرآن على مبلغ ما فيها من قيمة ، ذلك انها هيأت للمجتمع الجديد اطاراً اجتماعياً ودينياً

صلباً بما لها من طابع صارم قسري . وكانت مراعاة تلك الشعائر هي الاشارة الظاهرة الدالة على انتماء الفرد للأمة الاسلامية ، وكانت مراعاتها لا تتطلب فحسب نظاماً اجتماعياً وإنما تتطلب أيضاً تنظيماً وضبطاً للذات الفردية . وفي القرن الأول أبرزت الجماعة الدينية الاسلامية ملامح مجتمع أخلاقي : فهو مجتمع قلما تعكر صفوه المشكلات الكلامية ، ومتدينوه زهاد لا حكماء ، ومن اللافت ان نلحظ مقدار ما تبقى من هذه الملامح حتى اليوم مميزاً للمجتمعات الاسلامية ، وبخاصة تلك المجتمعات التي اعتلت فيها درجة الوعي عن طريق المقارنة مع مجتمعات غير اسلامية مجاورة لها .

ومن الواجب أن لا يساء فهم هذا المصطلح ، أعني مصطلح «المجتمع الاخلاقي» . فالاخلاق فيه ما تزال أخلاقاً آتية عن طريق الوحي ، وليست نتاج تأملات عقلية أو تجربة اجتماعية . وهي تستمد قوتها على التوجيه وسمات صحتها من الايمان بأنها تطابق ارادة الله القادر المهيمن ، والدافع الكامن وراءها من الوجهة المثالية هو دافع من الورع الديني ، وعقوبة من يخل بهما أخروية . ولم يتدخل أثر الضغط الاجتماعي إلا تدريجاً وعلى نحو متقطع ، وعندما حان تدخله قوّى تلك الاخلاق ضد من يتراخى في الأخذ بها أو ضد من يشذ عنها .

وكانت هذه الحقيقة — أي كون المصدر الذي استمدت منه الاخلاق الاسلامية هو الحدس الديني الذي ينقل الوحي الالهي إلى البشر — كانت تلك الحقيقة ذات أهمية بالغة أيضاً لبناء المجتمع الاسلامي ، فحين يتطلع الناس إلى النظم الانسانية على ضوء القاعدة القصوى التي تنظم الوجود الانساني تتخذ جميع تلك النظم قيمة جديدة ، إذ لا تعود طفيفة الشأن في الحياة الدينية ، بل هي إما ان تعبر عن ارادة الله للناس وإما ان لا تعبر ، وإما ان تقود الناس إلى حياة من الخضوع الحق لله وإما ان لا تفعل .

وكان القرآن نفسه قد أظهر أحقية هذه المسائل الاخلاقية العملية بالتقديم على المسائل التي يثيرها العقل المتأمل ، حين وضع القرآن قواعد – بتفصيل كثير أحياناً – للعلاقات الأساسية في المجتمع : كالزواج والقرابة والميراث والنشاط الاقتصادي والحرب . وبما ان التعاليم القرآنية لم تكن لتحيط بجميع المشكلات المستجدة في حياة الامة ، لجأ المسلمون إلى الحديث ، حسبما هو معروف ، ليسدوا به الحاجة إلى استكمال تلك التعاليم من مصدر معتمد . ولكن المشكلات الاجتماعية في مجتمع أخلاقي خلقت متطلبات لا نفاد لها ، في واقع الأمر ، وأريد لهذه المتطلبات ان تُواجَهَ على ما يكفلُ الاسوة بالرسول ، فأدى ذلك إلى التوسع في الحديث وإلى مضاعفته والوضع فيه على نطاقٍ واسع ، ولم يكن ثمة معدى عن ذلك ، إذ كان هناك إحساس بأن لا غنى للحياة العامة في الأمة الاسلامية – بقدر ما كانت اسلامية حقاً أو بقدر ما يجب أن تكون – من ان تؤسس على القرآن حسبما تفسره وتشرحه الأقوال ذات النسبة الصحيحة إلى الرسول ، وكان هذا الاعتقاد بالغ العمق والقوة ، حتى أصبح التحديد الجامع لمعنى الأخلاق والمعايير والعادات في الحياة العامة هو الشغل الشاغل لرجال لدين في الأمة ، لا يقدّمون عليه إلا السعي إلى نجاة نفوسهم في الآخرة ، وكانت ثمرة فقههم – أي استبصاراتهم – هي التي هيأت مواد الشريعة الاسلامية .

فالشريعة الاسلامية ثمرة نموذجية لمجتمع أخلاقي . فهي لا تفترق – من حيث القاعدة ، وفي بادئ الأمر من حيث التطبيق أيضاً – عن المبدأ الديني ، وهما لم يفترقا إلا في مرحلة متأخرة ، فغدا هذا الثاني علم كلام ، غايته ان يضع الحجج المنطقية والفلسفية دفاعاً عن التوحيد ، وغدت الأولى فقهاً أو تشريعاً ليحدد أو ليضع نتائج التوحيد العملية في صورة واجبات . وهذا أول مظهر مميز

للتشريع الاسلامي ، وهو انه مبدأ واجبات . وان الواجبات التي يقرها نوعان : واجبات نحو الله (الايمان الصحيح واداء الفروض الدينية) وواجبات نحو الأخوة في الدين ، وهذه الثانية قد فرضها الله أيضاً ، نصاً أو استدلالاً ، ومن ثم فلا فرق بين ذينك النوعين من الواجبات .

ثم ان مما يميز نشأة التشريع الاسلامي — وهي نشأة ذات غايات عملية وغير تأملية — ان الفقهاء قلما اهتموا بالقواعد العامة ، فكان أساس الشريعة هو مجموعة الفروض التي وردت في القرآن ، وعلى هذا الأساس — وبعون من مادة استمدت من الحديث — كان عمل المشرع ان يستمد قواعد السلوك — عامة كانت أو خاصة — ولكنه كان يضعها في صيغة محسوسة مشابهة ، وبعد أن يفحص كل قضية معينة ، يحدد الفئة التي تنتمي اليها في سلم القيم الاخلاقية ، وهو سلم ذو خمس درجات ، تسمى الواجب والمندوب والمباح والمكروه والمحرم .

ومظهر ثالث بارز يميز التشريع الاسلامي وهو ان هذه المهمة من تعريف تشريعي وتصنيف ، استغرقت ، خلال القرون الثلاثة الأولى ، الطاقات الفكرية لدى الأمة الاسلامية ، إلى حد لا نظير له . إذ لم يكن المسهمون في هذا الميدان هم علماء الكلام والمحدثين والاداريين فحسب بل ان علماء اللغة والمؤرخين والأدباء أسهموا بانصباء في هذه المجموعة من المؤلفات التشريعية ، وفي مناقشة القضايا التشريعية ، وقلما تغلغل الشرع في حياة أمة وفي فكرها هذا التغلغل العميق مثلما فعل في الادوار الأولى من المدنية الاسلامية .

ومثل هذا التركيز الفكري الحاد تمخض عن منازعات حول التفصيلات ، وأحياناً حول القضايا ، فكانت تلك المنازعات مريرة

طويلة الأمد مثلما انها كانت محتومة . وفي غمار ذلك كله كان القرآن يحقق أثراً مسدداً للخطى داعياً إلى الاعتدال ، فاذا ورد فيه النص الصريح على أمر ، لم يستطع أحد ان يتشبث بصحة رأيه الذاتي فيه . كلهم خاضع لتلك القوة العليا ، وقد جعلهم الولاء المشترك لتلك القوة ، الا المتزمتين المتنطعين منهم ، على وعي بأمتهم . حتى الخلافات المذهبية الناجمة عن الخلافات السياسية والكلامية لا تستطيع أن تزعزع الوحدة الأساسية في الوجهات والأساليب التشريعية . ومع ان التشريع الشيعي انفصل في مرحلة متأخرة عن القواعد السنية إلى حد ما فاننا لا نكاد نفرق بين الفقهاء السنيين والشيعين في القرون الأولى . تلك الوحدة المؤسسة على القرآن في أهم ما يهم المسلمين هي التي أدت بأغلبية المسلمين ، أولاً إلى التساهل الفذ والتسامح في الخلافات حول الفروع ، وأخيراً إلى ان يدرك المسلمون انه إذا كانت الأمة موحدة في القضايا الكبرى ، فوجود الخلافات في ما عداها رحمة وتوسعة على الناس ، وعليهم ان يتقبلوها بالشكر لأنها بركة من الله . وعلى الضد من ذلك كان انكار الوعي بالأمة هو الذي أدى بالشيعة إلى معارضة عقيمة .

ولا نستطيع أن نقدر أثر هذه الحيوية التشريعية في الفكر الاسلامي الديني حق قدره . فحين تم انشاء علم الشريعة ومبناها لم يضعا فحسب اطاراً صلباً حول المثل العليا الاسلامية في الواجبات الأخلاقية والعلاقات الانسانية (مع عنصر طفيف من المرونة يسرته المذاهب الأربعة) ، بل ان الشريعة نفسها حددت القانون الأساسي الذي تسير عليه الجماعة الاسلامية تحديداً جامعاً مانعاً . فالشريعة لدى المسلم تعني ما يعنيه القانون الأساسي أو الدستور لدى سكان الولايات المتحدة ، وتزيد عليه . إذ انها وضعت أصولاً وقواعد لكل النظم والمؤسسات والمجتمعات الاسلامية، وظلت تلك الأصول من عهدئذ ملاذ الحضارة الاسلامية ، خلال

التقلبات العديدة المفزعة التي تمت في القرون الأخيرة . وقد عبرت الشريعة عن جماعة اسلامية موحدة ، بل هي التي خلقتها ، على رغم التمزق والصراع السياسي ، وما تزال على الرغم من نقدات المجددين والمصلحين المسلمين « التجسد » الوحيد لوحدة المعتقد بين المسلمين ، ولولاها لكانت تلك الوحدة شكلية خالصة .

ولقد كان خلق وحدة في الشريعة ووحدة في الحضارة وتأثيل أصولها مهمة بالغة الضخامة ، ولذلك تطلبت وقف قسط كبير من الطاقات الحيوية في الأمة على تحقيقها . ولا ريب في انها كانت تؤلف أكبر تحدّ للمدنية الاسلامية ، مثلما كانت تمثل أكبر منجزاتها ، مهما يكن حظها من الاكتمال ناقصاً . وقد شغلت أربابها في صراع قاس طويل من أجل ان ينحّوا جميع النظم التشريعية المتضاربة وجميع العرف الجاري بين مختلف الشعوب التي انضوت إلى « دار الاسلام » وهو صراع لم يحظوا فيه إلا بقدر يسير من عون الحاكمين ، بل لم يحظوا فيه دائماً بعون من منظماتهم الدينية كما سنرى في الفصل التالي . ولذلك لم يقيض لتلك المهمة أن تنجز على نحو كامل . فمنذ بدء البدء أصاب الشريعة — حسب تطبيقها في الولايات الاسلامية — تعديل (سمّاه الأتقياء تزييفاً) باضافة القواعد الادارية أو تبديلها ، وهي محددة في العصر الحاضر بنمو القوانين والمحاكم الغربية وامتدادهما ، ولكن جميع المسلمين السنيين يرون ان الشريعة قد وضعت معياراً كاملاً للمجتمع الانساني ، وان قصروا عملياً في تطبيقها ، وحالهم في هذا كحال شعوب المسيحية الغربية الذين ظلوا يؤمنون دائماً بوجود قانون أخلاقي ، وان كانوا لا يلتزمون دائماً به .

إذن فإذا قام أحد ينكر الشريعة من حيث صلاحيتها كان عمله هذا كفراً ومروقاً ، وهذه حقيقة تفسر الهزة التي شعر بها المسلمون

في جميع أرجاء العالم ، عندما أقدمت الجمهورية التركية على الغاء الشريعة جملة . ولعلني غير مخطئ في اعتقادي ، وان كان اعتقاداً صادراً عن التصور والحدس ، ان احترام الشريعة لا يزال لب التفكير الاجتماعي الاسلامي ، وان الابقاء على الشريعة يرتبط بـه بقاء الاسلام أو زواله من حيث هو نظام مؤثل . أما الاحترام الذي أتحدث عنه فليس من الضروري ان يعني التقدير لكل تفسير ومبنى من تفسيرات القرون الوسطى ومبانيها .

شيئان إذن ميزا تطور التشريع الاسلامي وهما : الصبغة العملية والكره للحذاقة الفكرية أو مواجهتها بالارتياب ، وكلا هذين يميز ايضاً تطور علم الكلام السني . ولكن المرء في هذه الحال أيضاً يجب أن يحذر سوء الفهم حين يسمع الحديث عن كره الحذاقة الفكرية أو الارتياب فيها ، ذلك ان الخطر من تلك الحذاقة لا يكمن في استغلال قوة الذكاء ، وإنما في اساءة استغلالها ، وبخاصة وانها قد تقود إلى الاعتداد الذاتي أو إلى الاستسلام لمتعة المران العقلي ، وكلا هذين صورة من صور الكفر ، فأولهما لا يتلاءم مع ما يراه المسلم من واجب الخضوع لله ، والثاني يتحول بالتفكر في الله إلى لهو .

وقد تجلى هذان الخطران لعيون زعماء أهل السنّة على نحو جدّ حيوي مباشر في القرنين الأول والثاني ، ولدى الاستاذ ترتون في كتابه «**علم الكلام الاسلامي**» **Muslim Theology** فصل عن الفرق الاولى ، وفي هذا الفصل صورة فذة عن الأفكار التي تنفست عندما دخل الاسلام في صخب العالم الهلنستي ، ووجد نفسه محفوفاً بجو من الجدل اللاهوتي ، وهي أفكار ذات اختلاط وتكثّر ، وأحياناً ذات سخف يعزّ تصديقه . وكان السبيل الوحيد الذي يحفظ على المرء توازنه عندئذ ويبقي لديه على نعمة الايمان ، ان يعود إلى القرآن ويرفض كل بناء عقلي « بلا كيف » . وربما لم يتضح لنا وضوحاً حاسماً

مبلغ ما استطاع القرآن ان يؤديه في امساك العقل الاسلامي وتوجيهه عندئذ إلاّ إذا لحظنا ان هيئة الجماعة في تلك الظروف العصيبة لم تهن ولم تتزعزع — فيما يبدو — وهنالك قولة اقتبسها الاستاذ نرتون ونسبها إلى عامر الشعبي ، وهي تلخص — في شعور واستبصار عميقين — موقف المسلم الحق وواجبه حينئذ . يقول الشعبي : « احب أهل بيت نبيك ولا تكن رافضياً ، واعمل بالقرآن ولا تكن حرورياً ، واعلم ان ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك ولا تكن قدرياً ، ... وقف عند الشبهات ولا تكن مرجئاً ، واحب صالح بني هاشم ولا تكن خشبياً ، واحب من رأيته يعمل الخير وان كان أخرم سنديّاً » . (تهذيب ابن عساكر ٧ : ١٤٠) .

أضف إلى ذلك كله ان الزمن لم يكن قد صلح لتقبل علم الكلام ، ومن الحقائق البسيطة ان الصنف الحدسي من العقول يعجز عن الجدل الكلامي العقلاني . فقبل ان يتطور علم الكلام الاسلامي بمعناه الدقيق كان من الضروري لبعض المسلمين — على الاقل — ان يتعلموا المنطق والفلسفة . ومن شأن التفكير المنهجي الفلسفي ان لا يحذق في يوم واحد أو جيل واحد . واذن بدأ علم الكلام الاسلامي — كما هو المتوقع — باحتجاج صغير على آراء أهل الاهواء أو بالرفض لها ، أو بتقرير بسيط يوضح الآراء السنية في مسائل خلافية دون الادلاء بأية حجج . والحق ان أقدم موجز لمواقف أهل السنة يؤكد صراحة تفضيل السبيل الحدسي على الاتجاه الكلامي : « فالفقه في شؤون الدين خير من الفقه في شؤون العلم والقانون » [٤] .

غير ان هذا الموقف تغير تغيراً جذرياً حين طغى المد الارسطوطاليسي الجارف ، وهو ما يقرن دائماً بنشأة علم الكلام الاعتزالي . ان رفض أهل السنة دخول حظيرة الكلام ثم ما تلا من تغير في نزعتهم ومن فوز أنصار السنة من أشاعرة وماتريدية — ان كل ذلك معروف مشهور

لا حاجة بنا إلى إعادته . غير اني أظن ان الأمر لم يكن بهذه الصورة التي يمثل بها عادة ، بل كان وراءه قرن من التفكير الجاهد ، وان لم يكن النصر من نصيب ذوي الموقف الفلسفي الاقوى بل كان في جانب من مثلت حججهم المنطقية جمهرة الرأي العام الطاغي .

وعن هذا التطور في علم الكلام السني تمخضت نتائج عديدة هامة ظهر تأثيرها في مجال التفكير الاسلامي كله ، دينياً كان أو غير ديني ، وظل ذلك الأثر قائماً في الاسلام حتى اليوم . ونبعت أولى تلك النتائج من ان علم الكلام – في ميدانه – نظام علمي يعمل بالفكر العقلية ويستخدم أدوات علمية ، أعني المنطق والفيزياء . وهذا نفسه أنهى ذلك الحشد الحاشد من الأفكار الخلابة التي سبقت صياغة علم الكلام السني ، لا ان ذلك العلم قتل تلك الأفكار ، وإنما نظام الفكر فيه هو الذي طردها وجعل من المستحيل على تلك الأوهام الخالبة أن تظهر مرة أخرى في الفكر الديني الاسلامي . وأخيراً اعتدل ميزان الخيال الحدسي وانضبط بالفهم العقلي للكون وتصالح الاسلام – كما قلت في موضع آخر – مع المنهج العلمي والأساليب العلمية في التفكير .

ثم كانت النتيجة الثانية ذات القيمة البالغة في مستقبل الاسلام ان اصطبغ الفكر في شؤون الدين بصبغة عقلية مؤسسة على الأصول الارسطوطاليسية (ولم يكن ذلك إلا مظهراً واحداً لتلك الصبغة العقلية التي عمت فأصابت جميع فروع الحضارة الاسلامية) . وكان هذا يعني ان الحياة العقلية في الاسلام قد أصبحت ترتكز على نفس الأسس التي تقوم عليها الحياة العقلية في الغرب ، متميزة بذلك عن أسس الفكر الهندي أو الصيني . ولا ريب في ان مبدأ التوحيد القرآني وصلته بالتوحيد لدى اليهود والمسيحيين هو الذي مال بالاسلام في هذه الوجهة ، ولكن

هذا وحده لم يكن كافياً ليخلق وحدة وتشابهاً في التفكير المنطقي . وهذا الاثر الارسطوطاليسي المبكر هـام ، ويوازيه أهمية ان اندماجه في علم الكلام الاسلامي حفظ له نواة من التفكير العقلي تقف في وجه رد الفعل الناشئ في فترة تالية من الانحطاط الحضاري . ومن ثم كان الفضل الأكبر يعزى لجهود علماء الكلام الاسلامي في أن يقف الاسلام عامة ، بما فيه من طرائق عقلية أساسية ، على نفس الصعيد الذي يقف عليه الغرب . ولسنا بحاجة لنبين كيف يسر هـذا الأمر تبادل الأفكار بين المدنيتين الاسلامية والغربية تيسيراً كبيراً في القرون الوسطى وفي العصور الحديثة .

إذن صيغت المناهج الكلامية بعون من المنطق الارسطوطاليسي . وهنا تجيء نتيجة ثالثة : فبما ان المناهج الكلامية قامت على نظـام علمي فانها ظلت ثابتة ركينة ودلت على انها قادرة على أن تقاوم كل ضغط ناشئ عن الدوافع التصوفية والنسمية في القرون الأخيرة . فاذا كان القرآن قلب الاسلام الحي — وهو كذلك — فان علم المتكلمين مؤيداً بالشريعة الاسلامية هو صلب الاسلام . ومهما كان يعتريه من ضعف أحيـاناً بمهادنته للميول الصوفية والحلولية فانه لم يتخل أبداً عن مواقعه المركزية ، وظل دائماً يؤكد في النهاية تفوق مبدأه التنزيهي . فمثلاً من المحتمل ان المقاومة العنيدة التي أبداها علم الكلام هي وحدها التي منعت التفاني العام في حب محمد من ان يصبح تأليهاً وعبادة . ومن الأمور اليقينية ان الحدود الواضحة المنيعة التي أقامها علم الكلام هي وحدها التي كبحت شطحات الشعور والخيال في التصوف المتأخر ، وزودت ذلك التصوف بمضمون ديني ايجابي . وحين يلتفت المرء إلى أوهام التفكير لدى الفرق الأولى ويتخيل ما قد كان يمكن أن يحدث لو ان الحركة الصوفية نشأت مباشرة من تلك المرحلة الفكرية فانه يستطيع أن يقدر فضل المعتزلـة والاشعري على الاسلام وعلى العالم .

تلك النتائج التاريخية كانت هامة ولكن ربما كان أنسب لموضوع هذ البحث أن نتأمل آثارها في علم الكلام الاسلامي نفسه وفي مهمته في المبنى الحي للفكر الديني الاسلامي ، وفي المبنى الحي للقواعد التي أقيم عليها ذلك النظام الفكري . إن المبدأ المحوري في القرآن هو — يقيناً — مبدأ وحدة لا هوادة فيها وفي الوقت الذي يرفض فيه القرآن النسمية لدى العرب يرفض أيضاً فكرة وجود وسطاء بين الله والانسان ، على الأقل في هذا العالم : « فالاسلام حين وضع الانسان أمام الله دون عناصر وسائطية روحية كانت أو شخصية أكد بالضرورة مدى التباين بين الله والانسان . وعلى الرغم من وجود آيات قرآنية ذات حدس صوفي فان العنصر العقائدي المستمد من القرآن لا يستطيع إلا أن يصدر من افتراض التعارض بين الألوهية والانسانية ومن تساوي الناس جميعاً (وهذه نتيجة ضرورية للموقف الأول) في علاقتهم بالله — من حيث انهم مخلوقات . وفي هذه المفارقة الكلية يقع التوتر الديني الذي يمثل — في الواقع — المظهر الأصيل المميز للاسلام »[٥] .

غير انه كان من الممكن لهذه المفارقة أن لا تكون مطلقة تماماً في علم الكلام الاسلامي ، لو لم تكتف الارسطوطاليسية الاسلامية بالمنطق والفيزياء . وقد يقال انها تجاوزتها إلى المتافيزيقا ولكن ليس الأمر كذلك فان الذي خطا نحو المتافيزيقا هو الارسطوطاليسية العربية لا العقلانية الاسلامية . وفهم هذا الأمر ليس عسيراً ، فإن التوحيد أياً كان نوعه يثير مشكلات فلسفية خطيرة ، وكلما كان التوحيد مطلقاً ، ازدادت صعوبة تلك المشكلات وعز حلها . وربما كان مبنى الفكر الفلسفي الذي ورثه الاسلام كما ورثته أوروبة من اليونان يعجز عن أن يهيىء — في الواقع — تفسيراً متافيزيقياً لفكرة التوحيد ، كافياً تماماً أو متساوقاً . ولكن إذا خلينا ذلك جانباً بدا من الواضح لنا ان علماء الكلام المسلمين تراجعوا عندما أدركوا إلى أين تقودهم الفلسفة بالمعنى

الدقيق الصارم . ومن ثم كادت «المدرسية» الاسلامية ان تقتصر على المنطق ، فهي لا تهجم أبداً على المشكلات الفلسفية الحقة . وبما انها تفتقر إلى تلك الخميرة من الشك الفلسفي التي تكبح من جماح الاعتماد المفرط على المنطق فانها طوّرت مبدأ «التباين» إلى مشارف النفي .

وقد تبقى دائماً على الصعيد الفلسفي بعض الشكوك حول ما إذا كانت أي فرضية معطاة تتمتع بكفاية مطلقة . وإذا استعملنا التعبير الحديث قلنا اننا يجب أن ندرك ان في كل منطوق تصاغ فيه فكرة عنصراً من المجاز أو الرمز إذا أنت جذبته إلى هذه الناحية وإلى تلك بقوة التعديل والتركيب في التفكير القياسي المنطقي فقد يقود إلى نتائج سخيفة ، إلا ان المتكلم شخص يستقبل ، بحكم موقفه ، الرموز التي صيغت فيها أي تجربة دينية وكأنها وقائع ايجابية . وقد تقوى هذا الميل لدى المتكلمين المسلمين عن طريق ايمانهم بأن القرآن كلام الله واذن فهو بارئ من ضروب القصور التي تعلق بكلام البشر . ولما سلم علم الكلام بأن فكرة القرآن عن الله هي ارادة مطلقة فاعلة ، وان الآيات القرآنية فروض مطلقة ، لم يستطع ذلك العلم الذي نسج بعون من المنطق اليوناني والفيزياء اليونانية إلا أن يؤكد ان الله جوهر مجرد لا يدركه الخيال . وقد حاول المعتزلة وهم أقرب إلى الفلسفة من سواهم بقدر طفيف ، أن يدخلوا في الكلام عنصراً ملطفاً من العقلانية اليونانية ولكن أهل السنة في رد الفعل ضد المعتزلة أبوا أن يسلموا بأي قدر من التحديد في قدرة الله وارادته أو أن يقروا بأن الألفاظ المنتزعة من التجربة الانسانية يمكن أن تنطبق على الله .

ولهذا اضطر علم الكلام الاسلامي أن يتخذ مواقف متطرفة فلا يمكن أن يكون في الكون فاعل إلا الله لأن وجود فاعل يعني وجود فعل صدر بمعزل عن ارادة الله ، واذن فذلك حد نظري لمدى قدرة الله

المطلقة . واذن فليس في الوجود شيء يرتبط ايجابياً بشيء آخر ، فكل العلاقات ذات وجود مؤقت زائل . ولا يمكن أن يكون ثمة عالم مادي ثابت ، وإنما هنالك مجموعة من ذرات المسافة والزمن يتم خلقهـا وافناؤها دون انقطاع بارادة الله . ولا يمكن أن تكون هنالك علية بالمعنى الدقيق ، أي ليس ثمـة من صلة ضرورية بـين شيء سابق وآخر لاحق به . وأما من حيث الاخلاق فلا شيء يجب على الله اذ ان ما نسميه فرضاً أو وجوباً لا يلحق به ، فهو يثيب ويعاقب كما يشاء ، لا يسأل عما يفعل .

ليس هذا بالمكان الذي نحاول فيه تحليل علم الكلام الاسلامي ؛ وعلى أية حال، فان أي ضرب من الايجاز المبسط لا يفي المؤلفات الكلاميـة الاسلامية الغزيرة العميقة النفاذة حقها سواء منها مـا كتب في القرون الوسطى أو مـا صدر بعد ذلك . ولكنا حين نحاول أن نقدر وظيفتها في الفكر الديني الحي لدى المسلمين تواجهنا مشكلة العلاقات بين صياغتها الخارجية ووظيفتها الداخلية أو حقيقتها الواقعية الداخلية في نطاق الدين الاسلامي وبما ان الاثنتين قلما تكونان صنوين متطابقين تجدنا أثناء تلك المحاولة منهمكين في البحث عن بصيص يهدي خطانا ويسمح لنا بالتغلغل ولو قليلاً تحت الأولى — أي الصياغة الخارجية ، لنبلغ الثانية — أي الوظيفة الداخلية ، ونستكشف كيف تكمل احداهما الأخرى أو تصححها .

وليس هذا ضرورياً في شيء بقدر ما هو ضروري، في ميدان صيغ المبادئ ؛ وأحياناً يقدم المتكلمون التصحيح الايجابي إلى عقائدهم السلبية في أساسها — خذ مثلاً على ذلك مسألة العلية تجدهم يلطفون من نفي العلية الضرورية بقولهم ان في تجلي ارادة الله الخـالقة نظاماً معينـاً واتساقاً ؛ والقرآن يتحدث عن «سنة الله» وانك لن تجد لسنة الله تبديلا ، ومن ثم أصبح الانسان قادراً على ان ينبئ عن التوالي العادي في الأحداث

التي تترتب على أفعال معينة حتى ولو لم يصح ان نسمي ذلك التوالي – بالضبط – نتيجة .

ومثل ذلك مبدأ « الكسب » الذي يشبه أن يكون محاولة للالتفاف حول المعضلة الناجمة عن دفع مبدأ « القدر » حتى يبلغ « نهايته المنطقية » . ومبدأ الكسب يعني – ان كنت فهمته فهماً صائباً – ان الانسان يحس سيكولوجياً في نفسه بقدرته على الاختيار ، ومن ثم « يكتسب » المسؤولية ، وان كان كل شيء مقدراً ، وليس للانسان قدرة على أن يفعل . ومثل هذه الحجة يوحي بأن المتكلمين أنفسهم كانوا أحياناً لا يستريحون إلى المواقف التي اضطرتهم اليها مناهج تفكيرهم .

فاذا كان لنا أن نستعمل هذه الأمثلة لنستخرج منها نتيجة عامة ظهر لنا ان العلاقة بين الصياغة والوظيفة تشبه ان تكون على النحو الآتي : ان المبدأ السني في صيغته الكلامية هو نتيجة حجاج منطقي خالص . وقد تولدت تلك النتيجة عن قضية نظرية خلاصتها ان لا تحديد يعلق بقدرة الله . ولكن ذلك المبدأ ليس في ذاته محدداً للمعتقد الاسلامي وإنما يعطي فحسب تعبيراً نظرياً صلباً لميل قائم غالب نجده في تلك الآيات القرآنية التي تتحدث في هذا الموضوع نفسه – موضوع بحثنا – وفي الادراك الحدسي عند المسلمين . أي قل انه هو نفسه موجه بقوة النزعة السائدة في الشعور الاسلامي .

وفي الوقت نفسه فان محاولة صبغ هذا الشعور أو المعتقد بصبغة عقلية تخرج به إلى المبالغة بل تشوهه في النهاية لأنها تغفله أو تطرح منه تماماً بعض العناصر التي تكون في آن معاً شاهدة ماثلة ، في القرآن أو في الادراك الحدسي لدى الأمة ، وان كانت ثانوية القيمة . فمثلاً نسخت عقيدة الجبر تلك الأقوال التي تؤكد حرية الارادة في القرآن .

ومع ان حرية الارادة جعلت ثانوية المقام ـ على وجه التحديد ـ ازاء التوكيد الغالب لفكرة الجبر فانها تمثل عنصراً سليماً صحيحاً في التجربة الدينية . ومن ثم فان المبدأ الكلامي بعامة يمثل ويؤيد موقفاً عقلياً أو حدسياً غالباً ، ويتعدل هذا الموقف في الجوانب العملية التي تؤديها الأمة بقوة بقايا الفكرة التي اندحرت إلى المقام الثانوي ، وبقوة اثرها المستمر .

وقد يمكن تطبيق الاستنتاج الذي استمد من تحليل بعض وجوه العقيدة على المبنى الكلي لعلم الكلام العقائدي . فهذا المبنى الكلي الذي يمتنع على الهجوم من الزاويتين المنطقية والصرفية يظل عنصراً ثابتاً دائماً في الوعي الديني الاسلامي ، إذ يؤيد ويقوّي الايمان بوحدانية الله وقدرته المطلقة بل يفرضه فرضاً إذا لزم الأمر . ومن المتيقن ان تأثيره المباشر ـ كما هي الحال في كل نظام كلامي ـ في فكر القادة الدينيين أعظم مما هو في فكر الأمة عامة غير ان تأثيره الذي ينقله العلماء والوعاظ والمعلمون يفعل في المواقف الدينية ويوجهها لدى جميع المؤمنين .

ولكن بما انه طور مبدأ «التباين» تطويراً منطقياً جافياً فقد وقف مناهضاً للآيات القرآنية التي تتحدث عن شهود الله في الكون وفي الانسان ـ مناهضاً لها في روحها ومعناها ، وتميزت المواقف الدينية التي تبناها بالتشدد والتساوق العقلي أكثر مما تميزت بالايمان الداخلي المؤيد بالرؤى الحدسية المتصلة بالغيب ، تلك الرؤى التي يستدعيها القرآن في قلوب المسلمين . وحين أقصى علمُ الكلام أيةَ علاقة بين الله والانسان سد منابع التجربة الدينية ؛ ومثل هذا الغلو المخيف ، على صحة مقدماته ، لم يستطع إلا ان يثير احتجاجاً وأبت التجربة الحدسية الذاتية ، وقد منحها القرآن منعة وحصانة ، ان تتلاشى من الوجود ، وظلت تقف ـ وقوتها تتزايد ـ في صف صحة التيار الحدسي الديني ضد

التأويل العقلي والمنطقي للدين . ومن هذا الاحتجاج نشأت الحركة الصوفية .

٤ـ التصوف

في التصوف قاعدة فعّالة هي قدرته على استثمار التجربة الدينية على نحو منظم . وهو ينشأ كعلم الكلام في مرحلة راقية من مراحل التطور الديني . ولم يكن في القرن الأول من تاريخ الاسلام متكلمون أو متصوفة ، ففي ذلك القرن كانت الجماعة الدينية المسلمة تمثل نوعاً من المجتمع الأخلاقي القائم على المبادئ المحسوسة حول الله واليوم الآخر ، وعلى الواجبات الدينية المحسوسة التي وردت في القرآن . ولكن حين ولّد تزايدُ نطاقِ النشاط الفكري وانتحال المناقشات الفلسفية مبنى تشريعياً منظماً ، أولاً ، وعلم كلام متسقاً ، من بعد . كذلك ، أصبح البصر الديني الحدسي على مراحل موازية . وبقوة رد الفعل الطبيعي بل الضروري ضد اصطباغ الاسلام بالصبغة العقلية الخارجية .. أصبح متزايد الحساسية متزايد الشعور بذاته . فلم تندثر محاولات أوائل النساك والزهاد ليبلغوا حد الكمال الأخلاقي وإنما ارهفت تدريجياً وأصابها شيء من التحول . ولم يعد المثل الأعلى الأخلاقي الذي يتمثل في هذه الوصية : « تخلقوا بأخلاق الله » يقنع بمحض قبول قاعدة مفروضة من خارج وانما تطلب انسجاماً مع محتوى تجربة روحية عميقة سليمة ، وأصبحت القاعدة المفروضة من خارج مفروضة على المرء من لدن طبيعة ذاتية عليا وقدرة ذاتية استبصارية ، تدرك العلاقة الصحيحة بالله .

وقد يمكننا ان نتابع هذا التوازي في التطور بين التصوف وعلم الكلام إلى مدى أبعد . فكما ان علم الكلام استثير عن طريق الاحتكاك

بالفلسفة والعقلانية اليونانية ، كذلك التصوف ابتُعِثَ عن طريق الاتصال بالتصوف المسيحي والغنوصية . وبما ان روح التقوى القرآنية والتعبير عنها كانا منذ البداية وثيقي الصلة بالنزعات التصوفية الزهدية في الكنيسة المسيحية الشرقية ، كانت الحواجز القائمة في طريق اتصالهما المتداخل أقل منها في حال علم الكلام . ولكن مثلما انه من الخطأ البيّن أن نقول : ان علم الكلام الاسلامي محض فلسفة يونانية في ثوب اسلامي ، كذلك من الخطأ أيضاً ان ندعي بأن التصوف الاسلامي محض تصوف مسيحي أو غنوصي في ثوب اسلامي . بل الصواب ان علم الكلام الاسلامي أفاد من الفلسفة والمنطق اليونانيين ليؤثل نظامه العقلي على أساس المسلمات والفروض القرآنية ؛ وبمثل ذلك استمد التصوف ، وهو يتأسس بقوة على الاستبصارات الحدسية في القرآن ، كثيراً من التجربة المسيحية والصور الغنوصية وادرجها في صوره التعبيرية بقدر ما يتلاءم ذلك كله مع مواقفه الدينية الأساسية .

فكان التصوف بهذا العمل يكمل التوحيد السني . وعندما تقبل الصوفية علم الكلام والشريعة وعدّوهما محددين للأوامر العقلية والخلقية الاسلامية بمصطلح خارجي ووقفوا أنفسهم للبحث عن محتواهما الداخلي ولممارسته عملياً ، رفعوا مستوى الفكر الديني والتطبيق الديني إلى فلك عال من الوعي والغائية . نعم ان اقتران العقل الحدسي والعقل التأملي أمر صعب بلوغه أحياناً ، وحتى الذين بلغوه من بين المتصوفة قلة في العدد ، ولكن لا نستطيع ان ننكر ان الحياة والفكر الديني بلغا لدى بعض الصوفية أعلى درجات التجلي .

وكان الفارق بين علم الكلام السني والتصوف في أول الأمر فارقاً في ما يؤكده كل منهما لا في المحتوى ، فعلم الكلام يؤكد المعرفة العقلية ويتوجه إلى الرأس ، والتصوف يوكد الادراك الحدسي والتجربة الحدسية وينحو نحو القلب . ولكن اتساع البون بينهما كان ضربة لازب ، لأن

علم الكلام من حيث انه نظام عقلي علمي انتج مبنى مستقراً موحداً من الأفكار . بينا كان التصوف نزعة أو حالة لا مبدأ أو مذهباً . وكان طابعه الشخصي الخيالي التجريبي يعني انه لا يستطيع ان يبقى – على نقيض علم الكلام – شيئاً واحداً لا يتغير ، شيئاً يعبر عنه في كل زمان ومكان بنحو واحد من الصياغة . بل كان على العكس من ذلك محتوماً له أن يتباين بين فرد وفرد وان يمثل أوسع اختلاف من ردود الفعل الناجمة عن مؤثرات ذات ضروب شديدة التباين .

ويروغ التصوف المتأخر بخاصة من قبضة كل محاولة ترمي إلى تقييده بالتصنيف والتحديد ، لأنه أصبح ذا مجال لا نهاية له من التجليات التصورية والأحوال الخيالية . فكل شيء فيه أصبح نسبياً وذاتياً ، وربما عز على الباحث ان يعثر بصوفي واحد مرموق ليس في فكره عناصر غنوصية أو مناقضة للشرع ، مثلما يعسر عليه ان يجد صوفياً قد تخلص فكره تماماً من مجموعة الأفكار القرآنية .

بعد هذا الوصف التحديدي يمكننا أن نميز ثلاثة اتجاهات صوفية كبرى : احدها التصوف السني ، وهو نزعة زهدية تصوفية ، وما فيها من تأمل وسعي لادراك التجربة الدينية محكوم مضبوط بقوة القبول للوحدانية المنزهة وبمبدأ الواجبات في القرآن . فقد قال السري السقطي في تعريف التصوف وقد سئل عن المتصوف : « هو اسم لثلاث معان : هو الذي لا يطفئ نور معرفته نور ورعه ولا يتكلم بباطن عن علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب ولا تحمله الكرامات من الله على هتك أستار محارم الله » . [تهذيب ابن عساكر ٦ : ٧٨] .

وهذه الاقتباسة تدل على ان التصوف ، لما كان في أساسه توكيداً للعلاقة المباشرة بين الله والعبد ، يتبع ميلاً إلى تنحية السلطة المتوسطة بينهما ويمثلها النظام الديني القائم . ووجد في المتصوفة من عد تلك السلطة الدينية عقبة لا بد من التحايل عليها بطريق التأويل أو بشيء كثير أو قليل

من المقاومة المستعلنة لصيغتها . وهذه المقاومة التي ربما شحذها الصراع الحتمي بين المتصوفة والعلماء قد ألقت ببعض الجماعات في أحوال يمليها الرفض الشعوري للحاجة إلى الانسجام الظاهري مع الشريعة من ناحية ومع مقولات التوحيد العقلية من ناحية أخرى .

ويظهر هذا الاتجاه الأول بين اولئك الذين مارسوا مبدأ « الملامة » ودعوا اليه ، اذ نصبوا أنفسهم للقيام بأمور ظاهرية ينكرها الشرع بل فيها انتهاك لحرمة الشرع معتقدين انهم إذا جلبوا على أنفسهم ملامة من يسمونهم « العوام » استطاعوا ان يتحاشوا بأنفسهم عنهم وان يقفوا أنفسهم خالصة لله . وأعمق من هذا وأشد منه جدية هو رد الفعل ضد السمة المطلقة التي صاغ بها المتكلمون النتائج المنطقية لمبدأ « التباين » ، فاصلين بين الله والانسان فصلاً تاماً .

وقد تجلى رد الفعل هذا في أعتى صوره لدى الحلاج الذي جعله اعدامه رمزاً للتضحية بالنفس والموت حباً في الله ومن ثم غدا كل « ملا » في نظر أصحاب الحلاج معواناً للشيطان ملحداً . وقد تكون الفرق التي اعتنقت الحلاجية فئات صغيرة مازجة بها في بعض الأحوال مبدأ الفناء ومبدأ الحلول غير ان التعارضات الداخلية بين هذه الحركات الغالية وبين المواقف الأساسية في الاسلام جعلت تلك الحركات عقيمة على مدى الزمن ، على الرغم من بعض المأثورات الأدبية الباقية التي تتمتع بحظ لا ينكر من الجمال . إلا ان بعض تلك العناصر كعناصر الملامتية بقيت في الفكر الصوفي في الأزمنة المتأخرة ، وولدت ميلاً في اتباعها لرد صيغ العقائد والفروض السنية إلى مرتبة ثانوية . أضف إلى ذلك انها فتحت مسارب ، من خلالها استطاعت المعتقدات القديمة التي قاومتها السنة أو كبتتها ان تكسب مدخلاً إلى الأمة الاسلامية ، وبعضها — مثل العلوم السرية السحرية — تغلغل في عالمها الخيالي إلى حد يحير الدارس الحديث .

وإذن كانت الحركة الصوفية أبعد من أن تقدم هيئة عامة من المبادئ ، فكوّنت ثلة معقدة من الأحوال والمواقف الخيالية والعاطفية ، لا تزال نائية عن أن تكون قد درست أو حللت أبداً بعمق واستيفاء . وقد أكدت في قرارتها حقوق العقل التخيلي في الدين ، كما أكدت مطلب الدافع الجمالي الحدسي في أن يبحث عن منفذ له كلما واجهه الكبح من النظام السني . وقد وجدت هذه المتطلبات كفاء حاجتها في الفن الديني في سائر الأديان الأخرى ، أما الاسلام فقد حرمها هذا التعبير التشخيصي ولذلك ثأرت لنفسها بانتحال أشكال مميزة من القول والعمل . وليس من قبيل الاتفاق ان تصبح الفنون الشعبية — على وجه التعيين — في الأدبين العربي والفارسي وبخاصة القصيدة الخمرية والقصة القصيرة والحكاية البطولية هي الوسائل الكبرى للتعبير عن التجربة الصوفية حين أصبح الأدبان العربي والفارسي في صورهما التقليدية منفصلين انفصالاً تاماً عن تلك الفنون الشعبية . فكتاب « مثنوي » لجلال الدين الرومي يمكن ان يسمى بحق كتاب صور دينية .

ويلعب هذا العنصر الجمالي في مجال التصوف دوراً نكاد نعجز عن ايفائه حقه في انتشاره أثناء العصور المتأخرة . ولعل أقرب مظهر غربي يوازي — في الواقع — هذا التطور الداخلي في التصوف الاسلامي المتأخر غير موجود في تطور نظم الرهبنة المسيحية وإنما هو موجود في تاريخ التصوير الغربي . فقد بدا انه يطلق الملكات الخيالية من كل قيودها تقريباً ويسمح لها بأن تكون حرة طليقة في الميدان الديني وذلك باتساع نطاقه وامتداد سلطانه ، وظل يفعل ذلك حتى ان قوة الدوافع التخيلية الطبيعية والشهوات الدينية الشعبية جرت في النهاية إلى حومتها كل مجال الأحوال والمواقف الدينية في الاسلام .

وانتعشت النزعة الطبيعية على صعيد المستويات العليا من حركة التصوف ووجدت تلك النزعة تعبيراً عنها في نوعين من الفلسفات الصوفية :

الفلسفة الاشراقية المستمدة من المعتقدات الاسيوية القديمة ، ووحدة الوجود المستمدة من الفلسفة الهلنستية الشائعة . وعلى الرغم من ذيوع هـذين المذهبين على انفراد ، أو باتحاد احدهما بالآخر ، أو باتحادهما بالعلوم السرية السحرية ، وعلى الرغم مما اوحيا بـه من شعر صوفي فـان أهميتهما في أنفسهما أقل من أهميتهما من حيث آثارهما ونتائجهما . وإذا اعتبرناهما فلسفتين وجدنا انهما لا يقدمان إلا برهاناً مقنعاً على عدم ملاءمة الخيال الديني حين لا يكون مسدداً برؤيا نبي أو بمنطق الملكة المتعقلة . وليست قدرتهما الكبرى على الاجتذاب كامنة في صبغة المعقولية فيهما وانما في انهما أفسحا مجالاً غير محدود للشعور والتعبير الفطريين وفوق هذا كله أفسحا مجالاً للنزوع الملحوظ نحو وحدة الوجود ، وهي موجودة لدى أعاظم شعراء الصوفية جميعاً .

وأنا أرى ان وحدة الوجود – شبه الاسلامية – تحاول النقيض التام لما أخذ محمد نفسه بتحقيقه فقد حاول حين واجهته عقائد النسمية العربية ان يحطمها فجاء بفكرة اله منزه متعال على العالم المادي الذي خلقه ، وحرم عبادة أي مخلوق وعرف في الوقت نفسه من تجربته الصوفية ان الله أيضاً موجود في العـالم الذي خلقه على نحو خفي لا يستطاع التعبير عنه . فجاء علم الكلام السني وغالى في المظهر الأول وأخفت الثاني ، وبدأ التصوف بتوكيد صدق الثاني أيضاً وحاول في فلسفاته أن يجد صيغة يضع فيها هذه الحقيقة المزدوجة ولكنه اصبح تدريجاً وخاصة في صوره الشعبية المـألوفة يتقدم خطوة اثر خطوة نحو التسوية بـين كون الله في العـالم وبين الفكرة النسمية التي تقول بأن القوى والخصائص الإلاهية قائمة في الأشياء المـادية والأشخاص . ثم حاول ان يوفق بين هذه الفكرة وبين فكرة وجود اله خالق منزه متعال وذلك بأن يضع بدل وجود الله في العالم ، فكرة وجود العالم في الله ، وبالنص على ان كل الاشياء المادية تجليات له .

، فتطرف السنّة في انكارها مبدأ الشهود الالهي أدى في التصوف إلى تطرف مساو في تأكيد الشهود والحلول . ولكن مثلما ان جمهرة المسلمين كانت تحترم العقائد الكلامية دون أن تسمح لها بالتأثير كثيراً في معتقداتها المألوفة الفعّالة . كذلك جمهرة المنتمين إلى الطرق الصوفية لم يكونوا يأخذون تلك التأملات في وحدة الوجود مأخذ الجد وان كان المثقفون منهم يقرأونها ويعجبون بها ، وان كانت هي نفسها ملهمة لشعر عميق التأثير . وقد نجحت الأغلبية العظمى بنحو أو بآخر في ان تحتفظ إلى جانب أفكار ابن العربي الغائمة حول وحدة الوجود بالمواقف الأساسية في التوحيد القرآني ، في ضرب من التوفيق بين النقيضين دون تمثل لهما .

ولهذا نتيجة حسنة وأخرى سيئة فبينا لم يظهر لدى أهل السنة مفكر أصيل بارز بعد القرن الخامس إلا ابن تيمية ، فان مشكلة التوفيق بين التنزيه السني والصلابة السنية وبين الفطرية والتجربة الصوفية قد استثارت عقول شيوخ الصوفية ومفكريهم جيلاً بعد جيل ومن ثم ينعكس في كتاباتهم — على نحو أصدق من مؤلفات المتكلمين — صورة الجهد المستمر الدائب في الفكر الديني الاسلامي خلال القرون المتأخرة .

تلك هي النتيجة الحسنة . أما السيئة فهي ان تلك المبادئ فتحت الباب على مصراعيه لعدد من الأفكار والاعمال التي كانت مخربة للقيم الدينية في الاسلام السني . فالصوفية من حيث هي حركة دينية ظهرت بوجوه عدة ومن المستحيل ان نفرق فيها وجهاً عن وجه . فاذا أردنا أن نحكم عليها بالاستبصارات الروحية والاخلاقية التي وصل اليها أكابر رجالها — من ناحية — وبنجاحها في إقامة مقاييس عامة عالية للحياة الدينية في الاسلام — من ناحية أخرى — إذا أردنا ذلك لم نستطع أن ننظر إلى فضائلها وحسناتها بمعزل عن ضروب الغلو والشذوذ التي

بسط الصوفية لها جناحهم في الفكر الديني ، أو بمعزل عن تسخير الضعف البشري واستغلاله ، وهو أمر لم يتورط فيه فحسب ذلك الجيش العرمرم من المشعوذين والدجالين ومن أهل الطرق الصغرى المغمورة والطرق المختلة في تنظيمها ، بل تورط فيه أيضاً بين الحين والحين بعض الطرق الكبرى .

وفي جولة ثانية قامت الظروف التي أطلقت من عقال القوى الخيالية لدى الصفوة فأطلقت من عقال الغرائز الدينية الموروثة لدى الجماهير وذلك حين أصبح التصوف حركة جماهيرية ونظم أتباعها أنفسهم في نقابات وجمعيات . ثم أصبحت الانحرافات وضروب الغلو والضعف الاجتماعي باطراد هي المظهر البارز في التصوف الشعبي الجديد . اما الاداة التي حققت انطلاق الغرائز الشعبية وكانت سبباً رئيسياً في تلك الانحرافات وما جرى مجراها فهي انتعاش التعبد للأولياء ، أي ذلك التقديس الذي يضفيه الاتباع الناسكون على رجال ينتحلون دور الحكماء المعلمين وتتم على أيديهم أمور فذة ويراهم الاتباع « قديسين » تستمر بركتهم فاعلة حتى بعد الموت .

ويقدم لنا نظام « مريدي الشيخ » (بير — مريدي) مثلاً ساطعاً على الطريقة التي يمكن أن تنحرف فيها قاعدة سليمة طبيعية تماماً في أساس نشأتها ، تحت وطأة الظروف المتغيرة . فلا لوم على الصوفية إذا هم تقبلوا سلطان رجال ذوي بصر روحي وقوى روحية رائعة ، فقد كان هذا النظام — نظام المريدين — من حيث مهمته الأصلية يخدم القوى الخيالية والحدسية لدى المريد ويحميه من أخطار الغرور والغلو في الثقة الذاتية — ولكن النظام نفسه هو الذي أعطى قوة البقاء لنزعات ضالة ، وبينا كانت تلك النزعات غير هامة نسبياً ما دام المتصوفة يعيشون في فئات صغيرة متباعدة ، فانها اشتدت ضرورة عندما تطور التصوف على نطاق جماهيري . وعلى مر الزمن زعزع ذلك النظام مبنى الاخلاق

الصوفية أولاً عن طريق توكيده المتطرف للسلطة الروحية التي يؤيدها مبدأ الايمان بمعرفة سرية يمتلكها وينقلها الشيخ (بير) وثانياً عن طريق العجرفة الروحية التي غرسها ذلك النظام في قرارة الشيخ نفسه .

ومثل هذا النظام يعني دعوة صريحة للغرائز التي تهيء الرجل العادي ليربط نفسه بالأشخاص لا بالمبادئ والأفكار وكان أثرها الرئيسي ارتخاء قبضة السنة الاسلامية على حلقة المريدين الداخلية ، لأن ذلك النظام أخذ عليهم العهد باتباع فرد واحد والائتساء بـه أنى وجههم دون تردد ، حتى في شؤون اقامة الصلوات وغيرها من اركان الاسلام . ذلك ان « البركة » لا يمكن احرازها الا بالامتثال لتوجيهات الشيخ ، والخلاص في الآخرة غير مضمون الا بشفاعة الشيخ لمريديه الأوفياء ، وسطت خدمة الشيخ على حقيقة « العبادة » فاغتصبتها ، وكانت العبادة لفظة لا تعني الا التوجه لله وحده .

ألم يحتجّ التصوف المبكر على وجود سلطة متوسطة بين الله والانسان ويتنكر لها ، فماذا فعل التصوف المتأخر ذو الطرق والنقابات ؟ لم يكتف باستعادة تلك السلطة الوسيطة بل استعادها أيضاً على صعيد أدنى من ذي قبل . ولم تعد العبادة والسلطة متمركزتين حول موضوع كوني مفهوم عقلياً بل ضربت عليهما الفوضى بالاسداد بدلاً من ذلك . وذلك عن طريق ما يمليه عدد جم من أفراد ذوي طبائع هائجة أو مأخوذة بغيبوبة النشوات ، تقوم تعاليمهم على حدسية ذاتية مهزوزة وتختلف غالباً بين واحد وآخر وتنأى عن فروض القرآن .

ما حقيقة القداسة ؟ كيف نميز فيها الحق من الباطل ، وكيف نفرق بين من انتشى بالخمرة الالهية حقاً ومن كان غشاشاً زنديقاً ؟ كان هذان السؤالان هما السؤالين المحيرين اللذين يطرحهما الاسلام في القرون الأخيرة ، حين كان كل شيء في التصوف يعتمد على شخصيات ومعارف الأفراد

الذين نصبوا أنفسهم شيوخاً أو اعتبرهم الشعب كذلك . ولكن السؤالين كتما في الصدور أو قل لم تعد الاجابة عنهما منوطة بالمتصوفة السنّيين لأن المد الصوفي طغى فحطّم السدود والحواجز التي كانت قد أقيمت دون طوفان العقائد النسمية القابعة في اللاشعور ، وعجز المتصوفة السنيون عن الوقوف في وجه ذلك المد الطاغي .

ووجدت جماهير المسلمين الجواب عن ذينك السؤالين — وجدته في الايمان بالكرامات ، وكانت تلك نكسة قتالة . وقد يكون الأولياء العظام تنصلوا حقاً من أن يدعوا لأنفسهم القدرة على الكرامات . ولكن موافقتهم على ان مثل تلك الكرامات يمكن ان يقوم به اولياء آخرون بقدرة الله ونعمته ، قد أكدت ذلك المعتقد في نفوس الناس ، فكان تنصلهم مقوياً للنتائج السيئة التي تمخضت عن ذلك المعتقد . إذ أنه إن كانت الكرامات جميعاً نعمة خص الله بها أصفياءه وأولياءه فكلّ من يشيع عنه اجراء الكرامات على يديه ويصدق الناس بصدورها عنه لا يمكن إلا أن يكون واحداً من الأصفياء الأولياء مهما تكن تعاليمه متحدية لطريق السنة أو تكن طريق السنة متحدية لتعاليمه ، ومهما يكن سلوكه الشخصي في الظاهر .

هكذا أعادت « عبادة القديسين » إلى الاسلام ، تحت ستار التصوف ، ذلكَ التّرابطَ القديم بين الدين والسحر ، وحين يعود ذلك التّرابط إلى الوجود لا يستطاع منعه من التغلغل لأدنى المستويات حتّى تصبح قراءة البخت وكتابة التعاويذ وسائر فنون الدجل وسيلة يتعيش منها الجم الغفير من الدراويش الذين يخدعون أنفسهم أو يخادعون غيرهم عمداً . ولذلك كان من العسير في الواقع ان نرى أحياناً فرقاً بين « الدروشة » الشعبية المتأخرة وبين النسمية الجاهلية إلا في مظاهر خارجية فحسب .

إلا ان هذا الطوفان لم يكتسح تماماً المثل العليا لدى أشهر الطرق

الصوفية ، نعم انهم اضطروا إلى ضروب خطرة من التساهل ومع ذلك ظلوا متمسكين بالقرآن وأوامره وظلوا يخدمون غايتهم في استثارة الحياة الروحية لدى اتباعهم واغنائها ضمن اطار من النظم السنية . وربما غلا بعضهم في استدعاء الهيجان العاطفي غير اننا إذا قلنا ان تأثيرهم في اتباعهم كان ضاراً من الناحيتين الخلقية والروحية كان قولنا معارضاً لكل الشواهد الواقعة في متناول أيدينا . بل الأمر على العكس من ذلك ، فان تشجيع تلك الطرق المنظمة للاحسان والرأفة والأمانة وسائر الفضائل الاجتماعية ترك سمة خالدة في المجتمع الاسلامي .

غير ان الاعتدال العام الذي تتميز به الطرق الكبرى يلفت نظر الدارس — وهذا أمر يحدث غالباً — بأقل مما يلفته ذلك النطاق الكبير من الخرافات التي ترعرعت في كل بقعة من بقاع العالم الاسلامي وعلى كل صعيد في المجتمع الاسلامي . ولكن إذا كان الايمان ثوباً كانت الخرافة اهدابه ، وإذا كان نواة كانت الخرافة غشاء يحيط بتلك النواة القادرة على التجدد الذاتي . وكل ضرب من ضروب الايمان الحي ، دينياً كان أو سياسياً أو اقتصادياً أو علمياً ، يخلق حول نواته حلقة خارجية من الخرافات يكون ضيقها أو اتساعها حسب قوة تأثيرها ومجال ذلك التأثير . وقد انتشر التصوف بسرعة فائقة على منطقة مترامية الاطراف بين شعوب شديدة التباين فلم يفته أن يكون مثلاً بارزاً يوضح تلك النزعة في العقل الانساني أبلغ توضيح .

ومهما يكن حظ الخرافات التي علقت بالتصوف من الكثرة والاختلاط ، فان الأمر المهم فيها انها مهدت التربة لتلقي بذرة الايمان الحية . ذلك ان السكان في الولايات الواقعة تحت الحكم الاسلامي ، سواء أكانوا مسلمين أصلاً أو كانوا ممن اعتنق الاسلام

ودخلوا حظيرته بجهود المتصوفة ، دخلوا جميعاً في نطاق تأثير النظم السنية بكل ما فيها من جوامع ووعاظ ومدارس ، وكان دخولهم في ذلك النطاق بجاذب من التصوف الذي استطاع أن يستميل نزعاتهم الدينية الغريزية . وبذلك أخـذت تعاليم القرآن تستقر ببطء في نفوسهم على مر الزمن ، جنباً إلى جنب مـع معتقداتهم وعباداتهم ذات الطابع الخرافي .

أما سبب البطء في تلك الحركة وبخاصة بين الشعوب النائية والريفية فقد يظن انه نشأ عن جهلهم ، ولكن جهلهم كان أقل أثراً في هـذا السبيل من أثر السكون الجامد الذي كان يطبع مبنى المجتمع الاسلامي في تلك الفترة . فأكبر مـا حققه التصوف هو ان الطرق الصوفيـة نجحت عمداً أو عفواً في خلق تنظيم مواز مطـابق للوحدات التي كان يتألف منها المجتمع الاسلامي فكان لكل هيئة اجتماعية قروية ولكل رابطة نقـابية في المدن ولكل فرقـة من الجند بل قل لكل طبقة من الطبقات في الهند «زاوية» صوفية يربط بين أفرادها ولاء ديني مشترك ، وتضفي على حلقاتها الدينية مظهراً أخوياً اشتراكياً .

كان هناك إذن تكامل عضوي بين الطرق الصوفية والوحـدات الاساسية في المجتمع ، وجاءت عقيدة تقديس الأولياء فأضافت إلى ذلك التكامل شعوراً بالألفة أوثق وأقوى ؛ فحين توطد نظام الزوايا أخذ المريدون يشعرون بالحاجة إلى «اولياء» أحياء وأموات يسهل على كل مجتمع قروي أو أهل حي من أحياء المدينة أن يتحرم بهم ، فلم تكن قبورهم ومزاراتهم والموالد المرتبطة بهـا تمثل فحسب الرابطـة — التي تتجدد تلقائياً — بين الطرق والشعب ولكنها الرابطة التي تحتفظ للدين الشعبي بعنصر خـالد قادر على التجديد الديني . وكان الشعور الدائم لدى الناس بحضور القوى الغيبية حضوراً يبلغ أحياناً أن يكون مادياً واتصال تلك القوى اتصالاً وثيقاً بضروب النشاط والاحداث في

الحياة اليومية عاملاً على ان يحتفظ الناس بايمانهم في حياة ثانية مغيبة وان كان ذلك الايمان في شكل جاف فطري . وكان شعور الناس بما بينهم وبين الولي من روابط شخصية يمنح الشعائر والعبادات في ذلك الدين الجماعي حرارة وحدّةً تفقدهما الشعائر في النطاق السني .

في هذا — اذن — نجد أقصى ما يسوغ الحركة الصوفية . ذلك ان النظم السنية كانت قد فقدت شيئاً كثيراً من قدرتها على ان تمس قلوب المسلمين العاديين وارادتهم لأنها صارمة صلبة من ناحية ولأنها تحالفت مع السلطات الدنيوية تحالفاً قلقاً . فقام التصوف في تلك الحال وقدم للمنضوين إلى ظله حرارة المشاركة الشخصية في العبادة الجماعية ، وقدم للتعاليم الاسلامية قدرة وعمقاً ، ولولا ذلك لظلت تلك التعاليم في الغالب جامدة ظاهرية . ويستطيع المرء أن يؤكد — واجداً من الزاوية التاريخية كل ما يسوغ له ذلك التوكيد — ان بقاء الاسلام السني في صورة دين بالمعنى الحق الصحيح — خلا حلقة ضيقة نسبياً لا يمسها هذا الحكم — في الفترة الواقعة بين القرنين الثالث عشر والثامن عشر إنما يرجع الفضل فيه إلى القوت الذي كان الاسلام يستمده من الطرق الصوفية .

والواقع ان علماء السنة يجب أن يضطلعوا بالعبء الأكبر من المسؤولية تجاه ضروب الضعف التي أفاد منها أنصار التصوف الغالون في تطرفهم وفي الخروج على الشريعة . فقد رتم اولئك العلماء العزلة وألقوا بعبء حفظ التوازن بين السنة والشهوات الدينية الشعبية على عاتق شيوخ الطرق المعتدلة المنظمة . وخدم هؤلاء الشيوخ أجيالهم في الواقع باخلاص وحماسة لم ينالا ما يستحقان من تقدير العالم الاسلامي الحديث . ولكن العبء الذي اضطلعوا به كان يجاوز نطاق كل ما أملوا أن يحملوه دون عون .

وحدث في القرن الماضي رد فعل كان نافعاً إلى حد . إلا انه تضخم بالتقاء تيارين : يمثل الأولَ منهما على الخصوص المتبررون الذين هزّهم إلى العمل ادراكهم الهوة القائمة بين قواعد السنة وأعمال الجمهرة العظمى من المسلمين ، ونشأ الثاني في الطبقات العسكرية وفي الطبقات المتوسطة الجديدة في المدن ، وهؤلاء انفصموا بالتدريج عن الموروث الاسلامي نتيجة لطبيعة ثقافتهم وميولهم ، وعن طريقهم بدأ الجفاف الروحي الذي كان قد قطع في الغرب شوطاً بعيداً ينتشر في العالم الاسلامي .

وكان أصحاب التيار الأول يهدفون إلى اصلاح يحفظ القيم الاسلامية سليمة ، أما أصحاب الثاني فقد نقموا بقاءَ الخرافات التي تعد علامة على التخلف الحضاري . وقد نستطيع أن نفهم عجز الفريق الثاني عن التمييز بين الخرافات والقيم الدينية ؛ وأما الفريق الأول فان ما لديه من التزمت الدقيق وضيق الأفق اللذين يغفلان الموروث القيم المنحدر من التصوف السني الأول ويغفلان العبر التاريخية ، يجعله يبدو وكأنه مزمع على استبعاد التعبير عن التجربة الدينية الأصيلة . وكلا الفريقين قد تعاونا ـ بفلحهما أرض الخير والشر معاً ـ على ان ينقيا الحقل لتقبل بذور الحضارة الدنيوية التي لم تنتج وا أسفاه إلا حصاداً من خرافات جديدة أشد اهلاكاً . وفي هذا يكمن الخطر ، فان كان المصلحون ـ إذ ينتزعون شعائر التصوف ورياضاته ـ يحطّمون من ناحية رؤى الصوفي في حب الله ويجففون ينابيع الدين من ناحية أخرى فما جدوى ذلك كله للاسلام وللحياة الدينية بين البشر ؟

التعليقات

(١) **Ritual and Belief in Morocco,** I, 387.

(٢) **Religious Attitude and Life in Islam,** p. 4.

(٣) مثال ذلك قصيدة جلال الدين الرومي في مختارات نيكولسن من ديوان شمسي تبريز ، رقم ٩ .

(٤) Wensinck, **The Muslim Creed,** p. 104.

(٥) مقتبسة من كتاب المؤلف بعنوان **Mohammedanism** نشر :
Home University Library.

القسم الثالث

دراسات في الأدب العربي

الفصل الثاني عشر

خواطر في الأدب العربي

١ ـ بدء التأليف النثري

إن في اطلاقنا على الملاحظات التي نعرضها للقراء في هذا المقال اسم (خواطر) لا (بحوث) اشارة إلى تفرقة هامة بين الاسمين . فمن كلمة (بحوث) يقصد البحث والتنقيب في كل المواد التي لها علاقة بالموضوع المنتخب ، يتبعه اختبار ونقد مفصل لتلك المواد وكلما كتبه عنها العلماء الحديثون والاقدمون . وهذه الطريقة العلمية لازمة بنوع خاص عند محاولة الوصول إلى نتائج راسخة عن أية معضلة أو قضية لم يتم بعد اكتشاف كل ما يتعلق بها ، ومنها القضية المذكورة عند رأس هذا المقال . بيد ان هذا ليس ما ننوي تسجيله هنا والا لما تناسب المقال مع صفة هذه المجلة . فسنتبع طريقة أشبه شيء بطريقة الرسام أو المصور الذي ينتخب من بين مجموعة كبيرة من التفاصيل التي تظهر أمام عينيه نخبة لها أهمية خاصة في نظره هو نفسه ثم يشكلها في اطار من صنعه كذلك . فقيمة التلوين والتصوير ، إذا كانا ناجحين ، أن تجعل في قدرة

الناظر أو المشاهد أن يدرك بطريقة مباشرة وبوضوح شيئاً عن جوهر الموضوع الذي يقدمه له الرسام . أما القياس على ذلك النجاح فيتوقف على مدى اظهار المصور لجوهر الموضوع عن طريق اختياره للتفاصيل وعرضها للمشاهد . بيد انه ليس للمصور حق الحكم على نجاحه أو فشله لأن هذا الحكم إنما هو من حق الآخرين .

والآن لنعد إلى الموضوع ، لقد أكد البعض انه كان للعرب بالفعل آداب نثرية في العصر الجاهلي . وهنا نسأل ، هل من الممكن أن نصدر بياناً قاطعاً في هذا الصدد سواء أكان بالتأييد أم بالدحض ؟ انني أعتقد انه لم يقم برهان حتى الآن على وجود أي آداب نثرية مدونة بين العرب الذين سكنوا جزيرة العرب . ويزعم من ناحية انه ربما وجدت كتب مدونة في (الحيرة) ، وانه وجدت بالفعل بعض المقيدات التاريخية هنالك فهذا لا مراء فيه ولكن مـا بعد ذلك لا يعدو أن يكون مجرد افتراض .

والبرهان على هذا البيان السلبي هو بحكم الضرورة غير مباشر وهذا أمر طبيعي لأنه يندر أن يثبت على قضية سلبية بطريقة مباشرة . ففي حالة أي بيان ايجابي لا يستدعي الأمر سوى التقدم بالبراهين الواضحة أو المباشرة حتى يثبت صحة البيان بينما لا يثبت البيان السلبي لمجرد غياب هذه البراهين المباشرة أو الواضحة . ومع كل ، فلو انه وجدت كتب مدونة من الادب المنثور في جزيرة العرب في العصر الجاهلي لعد عجيباً اختفاء آثارها هذا الاختفاء الكلي حتى من أحاديث العرب المنقولة . إذ ما هي الذكريات التي صانتها لنا أحاديث العرب المنقولة عن النشاط الأدبي ، في زمن الجاهلية ؟ نجد انه إلى جانب الشعر وبعض الامثال والحكم قد صانت أيضاً بضعة أمثلة من البلاغة والبيان وبعضاً مـن القصص ، ثم لا شيء . هذه المنتجات قد وجدت بلا شك كما تؤكد لنا الاحاديث المنقولة ولكن مما يستحق الاعتبار ان هذه كلها من أنواع الادب التي قـد تناقلتها الالسن شفوياً لا كتابياً ، مثل الشعر القديم . بل

انا لنشك فيما إذا كان الجاهليون قد اعتبروها كمنتجات فنية اعتبارهم للشعر كما نشك فيما إذا كانت هذه المنتجات قد تنوقلت لاكثر من جيل أو جيلين ، إلا إذا اتفق انها اتصلت اتصالاً وثيقاً بقصيدة عصماء . ولكن مع اننا نعترف بل ونؤكد وجودها إلا أن أحاديث العرب المنقولة ذاتها لم تدع مطلقاً انها وجدت على صورة تأليف مدون ، ويتفق العلماء بالاجماع على ان الامثلة التي قد تنتخب كنموذج لقصص الجاهلية تنسب ولا ريب ، بمراعاة أسس النقد الادبي البينة ، إلى عصر متأخر . والذي تجدر ملاحظته فوق ما تقدم انه عندما بدئ في اثبات مؤلفات النثر العربي كتابياً بعد الهجرة لم تكن الكتب التي دونت أولاً هي كتب الحكم ولا البلاغة أو القصص ، ولو ان الجاهليين زاولوا كتابة مثل تلك الكتب بالفعل في جزيرة العرب لكان من المنتظر ان يوالوا كتابتها بعد الهجرة ، كما تبع شعراء القصيد في عهد بني أمية نموذج القصيد في العصر الجاهلي .

بل اننا لنجد من البراهين غير المباشرة مما يكون أشد قوة عند تأملنا في تطورات آداب النثر العربي في عصر بني أمية وأوائل العصر العباسي فكما يعرف الجميع لقد كان العرب يملكون حينذاك مدوناً ، ألا وهو القرآن . وعلى الرغم مما كان للقرآن ، كما سنرى ، من أثر كبير على نهوض التأليف النثري المدون إلا ان القرآن في نفسه لم يجعل فكرة كتابة الادب أمراً مألوفاً لدى العرب وهذا يرجع إلى ان القرآن في حد ذاته يعد كتاباً فريداً ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى — انه مع وجود عدد من نسخ القرآن — فان أغلبية القراء لم يقرأوا القرآن بل كانوا يتلونه غيابياً .

وعلى هذا فان العوامل التي أدت إلى تداول الكتب المدونة كانت من نوع آخر وكان بعض هذه العوامل مادية والبعض الآخر عوامل نفسانية . فأول العوامل المادية هو توطيد دعائم اسلوب أو طراز موحد

للكتابة العربية ولا شك ان تعدد نسخ القرآن كان أكبر عون على توطيد ذلك الاسلوب ولكن المرجح ان استخدام اللغة العربية في الشؤون الادارية كان وسيلة فعّالة كبرى على نشر العلم بطراز معهود في الكتابة العربية ، ومن الثابت أيضاً ان هذا الطراز لم يتم تطوره الكامل بتحقيق حروف الهجاء حتى أواخر القرن الاول بعد الهجرة . وهناك عامل آخر كان له بعض التأثير (وان لم يجب ان نبالغ فيه) ذلك هو انتشار المواد التي يكتب عليها ، ففي خلال القرن الاول كان ورق البردي هو المستخدم في العادة ولكن ورق البردي مثل الرق — نوع من الجلد الابيض — غالي الثمن ولذلك كان يقتصد في استخدامه ، حتى في الدواوين الادارية ؛ وعندما ندقق النظر في الوثائق المحفوظة في المتاحف الاثرية نرى ان وثائق هامة مذيلة بامضاء الحكام قد دوّنت على قصاصات من ذلك البردي ، فليس من المحتمل ان يمتلك الافراد العاديون كميات كبيرة من ورق البردي لتصرفهم الخاص ؛ وفي الواقع لقد انتشرت الكتابة بسهولة بين عامة الافراد لأول مرة عقب اختراع الورق المصنوع من الخرق ومن الثابت حدوث هذا في أواسط القرن الثاني . وقد أسس أول مصنع للورق في بغداد في عهد هارون الرشيد وما حل أواخر القرن الثاني حتى وجد الورق بوفرة ورخص الثمن .

مثل تلك العوامل المادية قد هيأت الظروف الصالحة التي فيها ترعرعت العوامل النفسانية . من أهم تلك العوامل بكل تأكيد كان انتشار الاسلام بين شعوب سوريا والعراق وبلاد الفرس وامتزاجهم الكلي بالعرب ، ومن الاقوال التي اعتاد الانسان سماعها ان العرب مدينون للفرس في معظم التطورات الحديثة التي جدت على الثقافة الاسلامية . حقيقة لقد عمل الفرس كثيراً على النهوض بمستوى الحضارة الاسلامية في العصور الوسطى وعلى الاخص في مستوى الجمال الذوقي .

ولكن الارجح ان اكتتابهم الاصلي في ناحية الآداب المدونة كان يقل

عن اكتتاب الشعوب المتكلمة باللغة الآرامية لأن الآداب المقيدة في بلاد الفرس في العهد الساساني كانت قليلة نسبياً وما وجد منها كان في أكثره إما آداب البلاط (مثل كتاب الملوك وكليلة ودمنة) أو آداب دينية ويرجع السبب في هذا إلى العوامل المادية السابق ذكرها كما كان الاسلوب الكتابي المستعمل بين الفرس في هذا العهد أسلوباً ثقيلاً غير مهذب لا يصلح لنشر ثقافة أدبية عامة هذا إلى جانب ندورة أدوات الكتابة وارتفاع أثمانها ، أما في اللغة الآرامية فكانت هناك حضارة أدبية ذائعة الصيت واسعة الانتشار موروثة في أغلبها من الحضارة اليونانية كما انهم امتلكوا كتباً آلت اليهم من أجيال سبقتهم .

ولما كانت مدينة (البصرة) في واقع الامر هي المركز الرئيسي لدراسات الأدب العربي في مبدأ الأمر فهذا يشير إلى ان أحد العوامل التي عملت على تشجيع تلك الدراسات كانت (أكاديمية) جندي شابور ومع ان تلك الاكاديمية وجدت في الأراضي الفارسية فلم تكن مركزاً للدراسات الفارسية بقدر ما كانت مركزاً للدراسات الآرامية وكان أغلبية قوادها من العلماء من النسطوريين ، بيد انها كانت في الوقت نفسه مكاناً عاماً لاجتماع الثقافات — الفارسية والهندية واليونانية والآرامية أيضاً — وما ناولته للعرب كان مزيجاً من كل هذه الثقافات .

وعلاوة على ما تقدم فلكي ينهض أي نوع من الثقافات الأدبية يجب أن يتوفر عدد كاف من الأشخاص الذين يميلون إلى الأدب من جهة ويتوفر لديهم فراغ من الوقت ليعتنوا بـه ، وتوفر وقت الفراغ لدى طبقة من الناس لا يكفي في حد ذاته لخلق ثقافة أدبية على أي حال كما يدلنا التاريخ مراراً ، بل يقيناً لقد وضح لنا التاريخ ذلك مرة أخرى في تلك الفترة نفسها من تاريخ العرب إذ لقد وجدت مثل تلك الطبقة العاطلة في الواقع في مكة في القرن الاول ومع انهـا قد اخرجت لنـا مجموعة فائقة من الشعراء إلا انها لم تخلف آداباً نثرية من أي نوع كان .

وهذا بكل تأكيد من أقوى الادلة على انه لم توجد تقاليد خاصة بتدوين الآداب حتى في مكة في العصر الجاهلي . ولكن طائفة أخرى من الافراد العاطلين أي من توفرت لديهم أوقات الفراغ قد ازدهرت في العراق في أواخر عهد الخلفاء من بني أمية وأوائل عهد الخلفاء العباسيين نتيجة نمو حياة الاستقرار والحياة التجارية وبين هؤلاء أخصبت البذور بالطريقة السالفة الذكر وانتجت أول ثمار الأدب .

إن العوامل التي لخصناها حتى الآن ـ تطور أدوات الكتابة والامثلة والنفوذ الذي كان للحضارات السالفة في غربي آسيا ونهوض طبقة من الشعب يتوفر لديها وقت الفراغ ـ كافية في حد نفسها لتعلل أول بزوغ للآداب العربية المدونة وقد أخرجت هذه العوامل ، مستقلة عن العامل الذي سوف نناقشه الآن ، ذلك النوع من الآداب العربية الصميمة الذي يطلق عليه اسم (الأدب) وقد تتوفر لدينا الفرصة مرة أخرى للكتابة عن هذا الموضوع وسنكتفي بهذا القدر الآن .

أما ذلك العامل الآخر الذي ، بالاضافة إلى الأسباب السالف ذكرها ، يدخل في فاتحة الانشاء العربي فله أيضاً اصلان احدهما مادي والثاني نفساني . واما الأصل المادي فهو الاضطرار إلى ارشاد المنتمين إلى دين الاسلام بلغة القرآن لا من بين الجاليات غير العربية فحسب بل الاجيال العربية أيضاً التي كانت تزداد نمواً في الامصار . وكان الاصل النفساني هو ما امتاز به العرب من شعورهم القوي نحو لغتهم وإعجابهم الشديد بوفرة تلك اللغة وتراكيبها ولو كان هذا الفخر باللغة العربية والاعجاب بهما قوياً إلى هذه الدرجة حتى في أيام الجاهلية فما بالك به وقد نزل القرآن بتلك اللغة ونزح العرب على أثر ذلك إلى خارج شبه جزيرة العرب ليحكموا أوطاناً جديدة !

وهكذا فقد كان أمراً طبيعياً ، نظراً لشعور العرب هذا نحو لغتهم والرغبة في المحافظة عليها من الفساد ، ان تكون اللغة العربية أول

موضوع دراساتهم الأدبية حتى ولو كان عنصر الأدب (والمقصود هنا الأدب المكتوب) لم يعد ان يكون مجرد بذرة . وهذه هي الحقيقة التي تميز الأدب العربي عن معظم الآداب الأخرى إن لم يكن عنها جميعها ، إذ في الشعوب الأخرى جاء تطور دراسة اللغة من الناحية العلمية متأخراً نسبياً ولم يكن للطرق الفنية في قواعد النحو والتحاليل اللغوية نفوذ كبير على أنواع وصفات أدبهم ولكن في اللغة العربية ــ سواء أكان نتيجة هذا خيراً أم شراً ــ كانت التطورات التالية في الأدب العربي تقع تحت تأثير الدراسات اللغوية التي تمت في عصور التكوين .

لما كان موضوع هذا المقال هو فواتح تدوين كتب النثر فلست أنوي أن أتصدى لموضوع فاتحة الدراسات النحوية في اللغة العربية إذ كل ما يهمنا هو الشواهد أو الحجج التي أمد بها تاريخ الدراسات النحوية موضوع هذا المقال . وتاريخ تلك الدراسات ، أي النحوية ، يناسب موضوعنا بنوع خاص لأن معلوماتنا المتعلقة بها ، على الرغم من وقوع كثير من الالتباسات في مراحلها الأولى ، تفوق معلوماتنا في أية دراسات أخرى ولأنه لما كانت الدراسات النحوية قد تحولت إلى دراسة علمية منظمة منذ وقت مبكر فانها ترينا بوضوح النشوء والتقدم التدريجي الذي مر به الأدب المسطر .

ولو بدأنا بفحص الفهرست لابن النديم وهو من أهم المصادر التي تحت أيدينا لاستقاء المعلومات المتعلقة بفاتحة الأدب لرأينا تفاصيل وحقائق تهمنا كثيراً ، فيخبرنا هـذا الكاتب مثلاً ان أقدم مجلد رآه عن النحو كان يحتوي على اربع صفحات مدوّنة على ورق صيني ترجمتها (هذه فيها كلام في الفاعل والمفعول من ابي الاسود رحمة الله عليه بخط يحيى بن يعمر) . هذه الجملة كما هو واضح تدل على أن محتويات هذه الورقات الأربع كانت عبارة عن مذكرات عن تدريس شفوي (كلام) وقد دوّنها أحـد تلامذة أبي الاسود ، وفي الواقع تتكرر

عبارة (روى عنه فلان وفلان) في ما يحكي ابن النديم عن تدريس ابي الاسود . وعندما نتحول إلى أدباء الجيل الذي يتلوه لا نجد تغيراً يذكر في الموقف ، فيقول ابن النديم عن عيسى بن عمر الثقفي « وله من الكتب كتاب الجامع (و) كتاب المكمل » ولكنه يضيف مباشرة « وقد فقد الناس هذين الكتابين مذ المدة الطويلة ولم تقع إلى احد علمناه ولا خبر احد انه رآهما » . واذ يروي لنا ابن النديم ان عيسى بن عمر كان ضريراً فان لدينا كل عذر في ان نشك فيما إذا كانت هذه الكتب قد دونت على الاطلاق أو تعدت أن تكون مواد منظمة درسها شفوياً فتداولتها السنة بعض تلاميذه . بيد ان ما يروى لنا عن (ابي عمرو بن العلاء المازني) لمما يستلفت النظر حقيقة إذ يقول ان هذا الأديب كان نساخاً لا يمل ولا يكل وان اكوام كتبه قد ملأت حجرة حتى لامست سقفها الا انه أتلفها كلها في نوبة من الحماس الديني . وجلي واضح هنا أيضاً ان كلمة « كتب » انما يقصد منها كتابات أو على الاكثر مذكرات ومع كل فان القصة ولو تخال مبالغاً فيها إلا انها تشير إلى زيادة انتشار أدوات الكتابة بين فئة الأدباء وان كان ابو عمرو نفسه قد علم تلميذه الاصمعي كلامياً وليس كتابياً .

من هذه العبارات وغيرها مما يشابهها تتوفر لدينا أدلة كافية للاشارة إلى انه في دوائر العلوم اللغوية الأولى كانت الدراسات كلها شفوية وعلى الرغم من ان الاساتذة والتلاميذ ربما دونوا كتابياً بعض المذكرات إلا ان هذا الشيء يخالف التأليف أو تداول كتب كاملة التسطير . بل وحتى عندما نصل إلى الكتب الشهيرة مثل كتاب العين للخليل بن أحمد وكتاب سيبويه يظل موضوع التأليف مضطرباً مشكوكاً في أمره ، فانظر مثلاً ما يقوله مؤلف الفهرست عن كتاب العين . « قال ابو بكر بن دريد وقع بالبصرة كتاب العين سنة ثمان واربعين (ومائتين) قدم به وراق من خراسان وكان في ثمانية واربعين جزءاً فباعه بخمسين ديناراً وكان

سمع بهذا الكتاب انه بخراسان في خزائن الطاهرية حتى قدم بـه هذا الوراق وقيل ان الخليل عمل كتاب العين وحج وخلف الكتاب بخراسان فوجه به إلى العراق من خزائن الطاهرية ولم يرو هذا الكتاب عن الخليل احد ولا روي في شيء من الاخبار انه عمل هذا البتة وقيل ان الليث من ولد نصر بن سيار صحب الخليل مدة يسيرة وان الخليل عمله له واحذاه طريقته وعاجلت المنية الخليل فتممه الليث » .

أما عن كتاب سيبويه فهذا ما يقول : « والطريق إلى كتاب سيبويه الاخفش (المجاشعي) وذلك ان كتاب سيبويه لا يعلم ان احداً قرأه عليه ولا قرأه سيبويه ولكنه لما مات قرىء الكتاب عن الاخفش » .

وهكذا فمن تاريخ هـذه الكتب الهامة وكثير غيرها مثل الموطـأ لمالك بن أنس والسيرة لمحمد بن اسحق نرى انه حتى النصف الثاني من القرن الثاني لم تعلق أهمية لفكرة انتساب التـأليف لمؤلف معين فكان « المؤلف » هو عبارة عن الأديب الذي ينظم مادة الكتاب أو ينظم محتوياتها وهذه المواد كانت تتداولها تلامذة المؤلف شفوياً ولا تدوّن في صورة مقرر كامل إلا بعد وفاته بعدة سنوات وقـد حدث كثيراً انها دوّنت في صور كتابية مختلفة كما هو معلوم في حالة كتاب « الموطـأ » ، ولا تتكون فكرة التأليف كما يفهمها الأدباء إلا بعد أن تستقر سنة تسطير الكتب والذي نراه واضحاً في نشاط القرن الثاني ليس سنة أدب مسطر بل سنة التدريس الشفوي ينقل عن طريق رواة ، ولا يناقض هـذا كون هؤلاء الرواة قـد دونوا في بعض المناسبات مذكرات عن دروس من سبقوهم .

وتزداد هذه النتيجة وضوحاً عندما نختبر مـا وصل الينا من تلـك الاعمال الـتي تنسب إلى الجيل التالي من الأدباء اللغويين ، ولا ينسب لهؤلاء في الغالب مؤلفات كبيرة شاملة مثل كتاب سيبويه مثلاً بل تقرن أسماؤهم بعـدد كبير من الرسائل القصيرة عن موضوعات معينة تتعلق

باللغة أو الشعر العربي ، ومن أشهر هؤلاء العلماء الاصمعي الذي توفي في سنة ٢١٦ هجرية والذي قيل انه كتب أو أملى عدداً من الرسائل في مواضيع شتى مثل الابل والخيل والنبات والاحوال الجوية وغيرها . وقد يتخيل لنا من هذه البيانات اننا قد وصلنا عندئذ إلى عهد من التأليف الأدبي في الصورة التي نفهمها اليوم من هذا التعبير فلنتوجه ببصرنا إلى الكتب ذاتها كما ورثناها .

والكتاب الذي يمكننا أن نستدل منه على أوضح صورة للعملية الأدبية هو كتاب «فحولة الشعراء» وهاكم فاتحة الكتاب .

« قال ابو بكر محمد بن الحسن بن دريد الازدي قال ابو حاتم سهل بن محمد بن عثمان السجزي سمعت الاصمعي عبد الملك بن قريب غير مرة يفضل النابغة الذبياني على سائر شعراء الجاهلية وسألته آخر ما سألته قبيل موته من أول الفحول قال النابغة الذبياني ثم قال ما أرى في الدنيا لأحد مثل قول امرئ القيس (وقاهم جدهم ببني أبيهم وبالاشقين ما كان العقاب) قال ابو حاتم فلما رآني اكتب كلامه فكر ثم قال بل اولهم كلهم في الجودة امرؤ القيس له الحظوة والسبق وكلهم أخذوا من قوله واتبعوا مذهبه » .

ومن هذه العبارات نفهم انه من غير الممكن بأية صورة من الصور ان يقال ان الاصمعي قد سطر كتاباً عن فحولة الشعراء فنستطيع أن نقول ان مهمة الاصمعي كانت ايجاد فكرة الكتاب ولكنه قبل ان يصبح قطعة من التأليف الادبي قد مر بمرحلتين أخريين فنقل عن طريق الرواية لا طريق الكتابة بواسطة ابي حاتم السجزي وفي النهاية نسقه وسطره ابن دريد أو شخص آخر املاه عليه ابن دريد . وان امعنا النظر في الكتب الأخرى الباقية التي تنسب إلى الاصمعي مباشرة لوجدنا ان أسانيدها تدلنا على أمثال تلك الأحوال بعينها فمثلاً كتاب الدارات يستهل هكذا « قال ابو حاتم سهل بن محمد السجستاني حدثني أبو سعيد

عبد الملك بن قريب الاصمعي » ويختم هكذا « تم كتاب الدارات والحمد لله أولاً وآخراً وهو عن ابي سعيد الاصمعي رواية ابي حاتم السجستاني » .

إلا اننا في هذه المرة لا نخبر عن الشخص الذي سطر الكتاب في آخر الأمر ، ولكن في مقدمة كتاب النبات والشجر يوضح الاسناد هذا الأمر وضوحاً لا غبار عليه إذ ينتهي هكذا « أخبرنا أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد قراءة عليه وأنا أسمع في ذي الحجة سنة ست وثلثمائة قال أخبرنا أبو حاتم سهل بن محمد السجستاني عن ابي سعيد عبد الملك بن قريب الاصمعي » .

وهكذا فان كتاب الكرم أيضاً الذي يقتبس جزئياً من تسدريس الاصمعي قد نقله السجستاني إلى ابي سعيد الحسن بن الحسن السكري . وهذه الظاهرة بعينها تبدو في كل المدونات الاولى التي خلفت لنا وهي تامة الاسناد ، بيد انه يحدث ان تخلف لنا هذه الكتب في نسخ متأخرة حيث اغفل اسناد الكتاب .

وسنسرد هنا مثلاً واحداً أخيراً لأنه يزيد موضوع اسناد التأليف إلى مؤلف نوراً ووضوحاً ، هذا هو كتاب طبقات الشعراء لابن سلام الجمحي المتوفى سنة ٢٣١ هجرية الذي يستهل هكذا « قال ابو محمد انا (أي أخبرنا) ابو طاهر محمد بن أحمد بن عبد الله بن نصر بن بجير القاضي انا ابو خليفة الفضل بن الحباب الجمحي قال انا عبد الله محمد بن سلام الجمحي » .

في هذا المثل نجد ناقلين هما ابو خليفة وابو طاهر القاضي وعندنا بعض التفاصيل من موارد أخرى بأن هذا الكتاب قد نقله غيرهما من تلامذة محمد بن سلام . وفي الفهرست ، كما لاحظ البروفسور « هل » المصدر الاول لكتاب طبقات الشعراء ، ذكر ابن النديم كتاباً يطلق عليه ذلك العنوان نفسه منسوباً لا إلى محمد بن سلام فقط بل إلى ابي خليفة

وغيره من النـاقلين أيضاً . ومن هنا يقال ان كتاب طبقات الشعراء قد ألفه ثلاثة مؤلفين ولكنه هو نفس الكتاب الذي ينسب إلى الجميـع ، فاذا لاحظ القارئ هـــذه النقطة دعه بعد ذلك يفحص في الفهرست قائمة الكتب المنسوبة إلى الاصمعي وابي حاتم وابي دريد ومن هنا يصل إلى النتيجة التي يراها هو . وانني متأكد بأننا لو كنا نملك بعضاً من مئات الكتب الـتي تذكر في كتاب الفهرست وغيره من الكتب عن الكتب والتي تنسب إلى أدباء القرن الثاني لوجدنا الظاهرة نفسها تتكرر مرات عديدة .

وبناء على ذلك نتوصل من كل هذا إلى ان النشاط اللغوي كافة في القرن الثاني والنصف الأول من القرن الثالث لم يكن معيناً ولا محدداً أو ثابتاً وكان يتلاءم في أبرز مميزاته إلى غيره من النشاط الأدبي والدراسات الأدبية المعاصرة ، وبالاخص ان المؤلفات اللغوية المعينة ، بما يفهم من هـــذه العبـارة اليوم ، والـتي تنسب إلى مؤلفين بالذات لا يمكن أن تؤرخ إلى مـا قبل أوائل القرن الثالث بعد الهجرة .

٢ ـ نشأة الانشاء الادبي

الأدب ، كما هو معروف لكل انسان ، كلمة اصطلاحية تدل على انتاج انشائي من طراز خاص باللغة العربية ؛ غير ان الكتابات الـتي تندرج تحت هذه الكلمة تتنوع تنوعاً كبيراً في موضوعاتها ، وأساليبها ، واغراضها ، بحيث يصعب ان نجد عبارة تشملها جميعاً . ويترجم الكتاب الأوروبيون عـادة كلمة أدب ، بهذا المعنى ، بالعبارة « belles - lettres » أو الأدب الجميل ، أو الكتابة الرفيعة ، وهي عبارة تكاد تكون في صعوبة اللفظ العربي تحديداً . والايسر لنا ان نعرف الأدب تعريفـاً

سلبياً فنحدد ما لا يدخل تحته ، بأن نميزه من الكتابات التي في فقه اللغة ، والفلسفة ، والتاريخ ، والجغرافية ، وما إلى ذلك ؛ على اننا سنرى ان الخط الفاصل بينه وبينها ليس واضحاً بحال من الأحوال .

ولعل أقرب تعريف يتسنى لنا وضعه هو ان نقول ان كتاباً في الأدب هو كتاب يكتبه مؤلفه وهو يشعر بغرض أدبي أو انشائي ، سواء أكان يعالج موضوعاً في فقه اللغة ، أم التاريخ ، أم الاخلاق ، أم التسلية المحضة . فالكاتب في فقه اللغة أو التاريخ مثلاً يرمي في كتابته إلى هدف واحد هو تزويد القارئ بمعلومات أو تنظيم بعض الحقائق وتبويبها لتزود القارئ بمعلومات ، على حين ان كاتب الأدب يدخل في موضوعه ، أياً كان ذلك الموضوع ، عنصر الخيال أو الابتكار بما يضفي عليه ثوب الجمال أو الفن فيجعله سائغاً شائقاً للقراء الذين يشاكلونه في ميولهم وأذواقهم العقلية . ويحدث هذا طبعاً بدرجات مختلفة في مستوياتها ، من حاسة الجمال المرهفة المثقفة التي تتميز بها الدوائر الأدبية الواسعة الاطلاع إلى الفجاجة والفظاظة التي تتمثل في دهماء الشوارع . فسنجد عناصر من جميع هذه المستويات ممثلة في الانشاء الأدبي ؛ وانه من أجل ذلك كانت تلك الكتابة الادبية ، إذا فهمت فهماً صحيحاً ، هي المصدر الذي نجد فيه أصدق صورة للمجتمع الاسلامي ، في القرنين التاسع والعاشر ، ذلك المجتمع الذي كان مدهشاً في حيويته ، وبحثه ، وقوّته ، وتشعب نواحيه .

ومن الطبيعي أن يكون أول موضوع نبحثه — مهما يكن بحثنا له موجزاً — هو كيفية نشأة هذا الضرب من الانشاء في اللغة العربية والعصر الذي استحدث فيه ، وأنا أرمي إلى تناول هذا البحث في هذه المقالة . ولا يجوز لنا أن نفترض بادئ ذي بدء ان لفظ الأدب كان له دائماً هذا المعنى الاصطلاحي ، إذ ان مثل هذا التصور الانشائي المتمايز

لم يكن من الممكن أن ينشأ إلا في مجتمع يدرك في كتابته الأدبية مستويات وأساليب خاصة . على ان الفحص عن تاريخ الكلمة نفسها قد يسفر لنا عن بعض النواحي المفيدة .

ويظهر ان العبارات الأولى التي استعمل فيها هذا اللفظ تدل على ان عرب شبه الجزيرة كانوا يفهمون من الأدب « ما تلقيته أو اكتسبته عن التعليم أو القدوة » ، وعلى الاخص « الآداب » ، لا من حيث هي سلوك خارجي بحت ، بل بالأحرى من حيث هي دليل على نوع من الاخلاق. فمن ذلك ما يقول الشاعر ، اعشى ميمون :

« جروا على أدب مني بلا نزق »

وفي حديث مشهور يروى عن عمر بن الخطاب انه يقول : « طفق نساؤنا يأخذن من أدب نساء الانصار » . وفي هذا المجال نفسه من الافكار يستعمل لفظ التأديب بمعنى التعليم كتعليم الأولاد مثلاً ، وان لم يكن المعنى مقصوراً على الأولاد ، كما يتضح من حديث مشهور آخر هو : « أدبني ربي فأحسن تأديبي » .

وظل للأدب هذا المجال المعنوي في عهد الدولة الأموية . ومن أمثلة ذلك ما قاله الحجاج في خطبته المشهورة في الكوفة : « أسلم عليكم أمير المؤمنين فلم تردوا عليه شيئاً ! هذا أدب ابن نهية ، أما والله لأؤدبنكم غير هذا الأدب » ، وكذلك ما كتبه عبد الحميد الكاتب في رسالته إلى عبد الله بن مروان سنة ١٢٧ هـ . حيث يقول : « أحب (أمير المؤمنين) أن يعهد اليك ... عهداً يحملك فيه أدبه ، ويشرع لك عظته » .

من أجل ذلك ، إذا كان لنا أن نعتبر الأدب اصطلاحاً انشائياً على أية صورة حتى نهاية العصر الأموي ، كان اللفظ ينطبق ليس على الصفة الانشائية بل على محتويات رسائل من طراز رسالة عبد الحميد الكاتب . أي اننا نجد رسائل وعظية تشتمل على ارشادات أخلاقية

وعملية بأقلام كتاب كانت الكتابة مهنتهم . غير ان رسائل الكتاب هذه لا بدّ أن تكون بالطبع قد نسجت على منوال ما من الاساليب الأدبية . فلا يمكن أن تكون مبتكرة ابتكاراً سواء في وظيفتها أو صورتها ، بل لا بد أن تكون مرتبطة ببعض الأساليب والصور السابقة للكلام ، ان لم يكن للكتابة .

ويبدو ان الادلة التي يمكن الوصول اليها تجمع على ان البلاغة هي المصدر الذي استقت منه هذه الرسائل الالهام . وليس ثمة شك في ان استخدام البلاغة يرجع إلى ما قبل الاسلام ، وإن كانت بعض الامثلة التي تساق أحياناً على ما يسمى بلاغة جاهلية لا يمكن اعتبارها أصلية دون أن تخيم عليها الشكوك القوية . والرأي الذي ينادي أحياناً بأنه كان في عصر الجاهلية انشاء بلاغي مكتوب في بلاد العرب رأي لا يقبله إلاّ عدد قليل من العلماء (ان كان فيهم من يقبله) ، رأي بطبيعته بعيد الاحتمال . بل ان البلاغة باعتبارها فناً مدروساً ، أي التحليل العلمي للوسائل والاساليب البلاغية ، ليست من علوم العصر الجاهلي ، وانما هي دراسة علمية متأخرة في نشأتها ، وتقابل علم البديع . على انه لا شك في انه كان هناك في كل من العصر الجاهلي وعصر صدر الاسلام بعض الخصائص والاساليب البلاغية المتعارف عليها ؛ ومن الميسور كل اليسر ان نحصل على فكرة عن مزاياها العامة من مصادر متعددة ، ولا سيا القرآن الكريم ، وعلى الاخص السور المكية الاولى ، ومن النماذج التي وصلت الينا من القرن الاول للهجرة .

ويمكننا ان نلخص الخصائص العامة لهذا الاسلوب البلاغي فيما يلي : (١) اثارة خيال السامع باستعمال المجازات القوية ؛ (٢) السيطرة على وجدان السامع وعواطفه وميله إلى الموسيقى الصوتية باستعمال الالفاظ الطنانة البالغة التأثير ؛ (٣) التحدث إلى عقل السامع ، لا عن طريق الدقة في التعبير فحسب ، بل كذلك عن طريق ترصيص التعبيرات

والمجازات ومزجها بعضها ببعض ؛ (٤) تفريع الصور العقلية والمعاني وتنويعها باستخدام الازدواج في الفواصل استخداماً قد يزيده قوة استعمال السجع أو ما يشبه السجع من الفواصل . غير ان التزام السجع في الكلام كان متجنباً ، إما لأنه كان يشعر بشيء من التكلف ، واما لأن التقفية كانت ميزة خاصة بالشعر ، وسجع الكهان وما أشبه ذلك من الانتاج الأدبي .

ونجد في خطبة الحجاج ، التي سبق اقتباسها . مثالاً من أحسن الامثلة . ولنلاحظ على الخصوص انه ، بينما يتجنب السجع ، يستخدم التلميحات الشعرية والاقتباسات ويكثر من استعمال المجاز ، كما نرى في الجملة الآتية مثلاً :

« اني ، والله يا أهل العراق ، ما يقعقع لي بالشنان ، ولا يغمز جانبي كتغماز التين ؛ ولقد فررت عن ذكاء ، وفتشت عن تجربة ؛ وان أمير المؤمنين — أطال الله بقاءه — نثر كنانته بين يديه ، فعجم عيدانها ، فوجدني أمرّها عوداً ، وأصلبها مكسراً ، فرماكم بي ، لأنكم طالما أوضعتم في الفتنة ، واضطجعتم في مراقد الضلال ... »

ولنقارن الآن بين تلك الجملة والجمل الآتية من رسالة عبد الحميد الكاتب : « واعلم ان كل اعدائك لك عدو يحاول هلكتك ، ويعترض غفلتك ، لأنها خدع ابليس ، وحبائل مكره ، ومصايد مكيدته ؛ فاحذرها مجانباً ، وتوقها محترساً منها ، واستعذ بالله من شرها ، وجاهدها إذا تناصرت عليك بعزم صادق لا ونية فيه ، وحزم نافذ لا مثنوية لرأيك بعد اصداره عليك ، وصدق غالب لا مطمع في تكذيبه ، ومضاءة صارمة لا أناة معها ، ونية صحيحة لا خلجة شك فيها ... » فمن المؤكد ان ليس ثمة صعوبة في أن ندرك ان في القطعة السابقة نفس الخصائص الأساسية التي في خطبة الحجاج ، ولكنها ذللتها وعبدتها الطلاقة التي يمتاز بها الكاتب المحترف للكتابة — وهي في الحقيقة

تلك الصفة التي وصف بها مؤلف كتاب «الفهرست» عبد الحميد حينما قال : «هو الذي سهل سبيل البلاغة في الرسل» .

بيد انه ما دام لفظ الأدب كاد يؤدي هذا المعنى العام للتعليم وما يكتسب من التعليم ، لم يكن من الغريب قط ان نجده مستعملاً في بعض الدوائر الخاصة بمعنى مقيد محصور في معان خاصة تهم هذه الدوائر . فمثلاً يبدو انه بين السابقين من العلماء المشتغلين باللغة العربية ، كانت دراسة اللغة وتقسيم مميزاتها تسمى أدباً . ولست واقفاً على كثير من الامثلة التي وصلت الينا عن هذا الاستعمال ، ولكن هذا الاستعمال صريح في رسالة مبكرة تسمى «الأدب الصغير» ، وهي كثيراً ما تنسب إلى ابن المقفع ، ولكنها ربما كانت من نتاج عصر متأخر بعض الشيء عن عصر ابن المقفع . واليكم المثال الذي أعنيه من تلك الرسالة : «جل الأدب بالمنطق ، وكل المنطق بالتعلم ، ليس حرف من حروف معجمه ، ولا اسم من أنواع أسمائه ، الا وهو مروي متعلم مأخوذ من امام سابق ، من كلام أو كتاب» .

ومثل هذا الاستعمال الخاص للفظ الأدب هو ما نجده في عنوان الرسالة التي اقتبست منها العبارة السابقة — «الأدب الصغير» — وفي عنوان رسالة أخرى أكثر شهرة ، لابن المقفع ، هي «كتاب الأدب الكبير» . على اننا ، قبل محاولة تحديد المعنى الخاص للفظ الأدب في هذين المثالين ، يجب علينا أن ننتقل إلى البحث في التطورات الجديدة في الانشاء العربي — تلك التطورات التي يرتبط بها اسم ابن المقفع ، والتي يعد هو في الحقيقة أول ممثل لها ، بحسب ما وصلت اليه معلوماتنا .

وانا في غنى عن تذكير قرائي بما حدث في النصف الأول للقرن الثاني للهجرة ، من ان الحياة الاجتماعية والعقلية للعرب ، وخاصة حياة العرب في العراق ، كان يعتورها التغيير في كل ناحية من نواحيها . فسياسة الشدة التي كان يتبعها حكام الدولة الأموية كانت ، بقضائها على

الروح الحربي لأهل القبائل ، قـد مهّدت السبيل إلى الانقلاب بتأسيس حياة مستقرة ونمو جماعة متحضرة ، تشتغل بأعمال سلمية ، وتعنى في طبقاتها العليا بالبحوث العقلية . ولم يجد مثل هذا المجتمع في الافكار القديمة وأساليب التعبير السابقة ما كان يجده فيها من القوة والسلطان عرب الاجيال السابقة . فقد أصبح هذا المجتمع يبحث عن مواد جديدة وصور للتعبير جديدة ، تكون أكثر ملاءمة لأحواله الجديدة وما فيها من مجالات عقلية أبعد شأواً . وقـد زاد هذه الميول قوة زيادة امتزاج العناصر الفارسية والآرامية وغيرها بالحياة العربية ، الاجتماعية والأدبية . والواقع ان الأدب العربي كان يدنو من عصر انتقالي شبيه بتلك العصور الانتقالية التي مرت بهـا أمم أخرى في مراحلها الأدبية الأولى . وحتى لو ظلت الخلافة الأموية تحكم الامبراطورية العربية من دمشق ، لكان من الميسور أن نتنبأ بأن هذا التطور الاجتماعي في العراق كان من شأنه أن يستحدث عـدة تغيرات . غير ان قيام الخلافة العباسية منح الحركة نشاطـاً قوياً وعجل تطورها ، لأنه جلب معه تحولاً نهائياً في النفوذ السياسي والاجتماعي من عنـاصر الحيـاة البدوية إلى عناصر الحيـاة الحضرية .

وقد سلك ممثلو التيارات الجديدة للتفكير العربي ، في تلك الظروف ، المسلك نفسه ، كما انتحلوا الخطى نفسها ، التي سلكتها وانتحلتها من قبلهم ومن بعدهم الأمم التي اجتازت مثل تلك الظروف . فكما ان الأدب المسرحي الروماني قـام على أسس المسرحيات الهزلية الاغريقية ، وكما ان كتّاب الأدب الأوروبيين في القرون الوسطى ترجموا أو استعاروا من كتب العرب ، كذلك كان الشأن مع الكتّاب المحدثين في اللغة العربية : سدوا حاجتهم في أول الأمر بالاستعارة أو الترجمة من الآداب السابقة . على انه كان هناك أيضاً ، في الوقت الذي بدأ فيه هذا الادب النثري المكتوب ، أدب شفوي ذو كمية عظيمة وصبغة مخالفة كل المخالفـة

للصبغة الكتابية – أدب كان بالتدريج ينتظم ويتبوب ، كما انه بعد تشكل الأدب الكتابي بشكل مستقر تدفق ذلك الأدب الشفوي وازدهر بكمية شاسعة وصور متنوعة .

ومن الطبيعي ان مجرى الترجمة إلى اللغة العربية كان يرجع إلى شخصية المترجمين وإلى الكتب والوسائل التي كانت في متناول أيديهم . لذلك كان من الطبيعي ان ابن المقفع ، وهو فارسي الاصل (وكان يسمى في الأصل روزبيه بن دادويه) ، ترجم كتباً فارسية قديمة . على انه ان كان أول من أفسح مجال الأدب العربي بالترجمة من الآداب القديمة ، فليس من الجائز أن نظن انه فعل ذلك تلبية لرغبة عامة . فسترى ان تلك الرغبة العامة إنما نشأت بعد ذلك بقليل . وإنما كان ابن المقفع ، كعبد الحميد الكاتب ، من كتّاب الدواوين ، وكان في خدمة امراء من بني العباس ، عيسى بن علي وسليمان بن علي . وكل ما ترجمه من الكتب – أي « كتاب كليلة ودمنة » و « سير ملوك العجم » ، (وهذا كان ترجمة للكتاب الفارسي « خداي نامة » أو كتاب الملوك) ، وكتاب « الآئينات » أو كتب الآداب والطقوس الرسمية – كل ذلك يرجع إلى أدب البلاط الملكي للدولة الساسانية ، وكانت ترجمتها مقصودة لتؤدي في بلاط بني العباس غرضاً شبيهاً بغرضها الأصلي . وينطبق هـذا أيضاً على كتابه الآخر الذي ليس ترجمة بل هو تأليف أصلي ، وهو « كتاب الأدب » (الذي غلب عليه فيما بعد اسم « الأدب الكبير » أو « الدرة اليتيمة » تمييزاً له من كتاب متأخر عنه ينسب إلى ابن المقفع ويسمى « الأدب الصغير ») . فهذا الكتاب كذلك مؤلف في آداب الأمراء وحاشيتهم ، قد صيغ في قالب نصائح في السلوك وما اليه .

ويسهل علينا من هذا ان نستنتج مـا كان يفهمه ابن المقفع من لفظ الأدب . وإذا سلمنا بأن ابن المقفع كان أول مؤلف للانشاء الأدبي في

اللغة العربية — وأرى من الحق ان نسلم بأنه كان — وجب علينا الا نغفل عن ان جميع أدبه كان ، كالأدب الذي سبقه ، يرمي إلى غرض تهذيبي . ولو انه اقتصر فيما كتب على « الأدب الكبير » لما كان في كتابته شيء كثير يميزه عن سابقيه من كتاب المواعظ والوصايا المتعلقة بالآداب وحسن السلوك . أما ما كان جديداً في مؤلفاته فهو ان كتبه المترجمة قد أعربت عن هذه المواعظ والوصايا بطريق غير مباشر في صورة تاريخ أو خرافة على ألسنة الحيوانات . و « كتاب الملوك » في نصه الفارسي لم يكن كتاباً تاريخياً بقدر ما كان رسالة بلاغية في آداب الملوك ، نسيجها سداه الاقاصيص ولحمته التاريخ . (ولو ان اللاحقين من مؤرخي العرب والفرس كانوا قد أدركوا هذه الحقيقة لتجنبوا كثيراً من الجهود المضيعة والآراء الجامحة !) أما في « كليلة ودمنة » فقد كان عنصر الوعظ معسول اللفظ بما صيغ فيه مستوراً على ألسنة الحيوانات ، بحيث يسوغ لنا ان نعتبره أول خطوة في سبيل نقل الأدب من الرسائل الوعظية أو التدريبات اللغوية إلى الادب الجميل أو الكتابة الرفيعة ذات التسلية السامية .

وليس مما يدخل في موضوعنا الحاضر أن نتعرض للآراء الالحادية التي تعزى إلى ابن المقفع ، والتي أعدم من أجلها سنة ١٣٩ هـ . غير انه يجدر بنا قبل الانتقال إلى البحث ، في مقالة تالية ، فيما طرأ على الانشاء الأدبي من التطور ، ان نتمعن قليلاً في موضوعين آخرين يتصلان بكتاباته ويرتبطان ارتباطاً وثيقاً بمادة بحثنا : وهما اسلوبه ، والصورة التي انتقلت فيها مؤلفاته إلى الاجيال التي تلته .

ومن المحقق ان عمل ابن المقفع لم يكن قط ترجمة حرفية . فقد لاحظ الاستاذ كبريلي (Gabrieli) — الذي ندين لدراسته العميقة عن ابن المقفع باصلاح كثير من الاخطاء القديمة — ان جميع نصوص كتاب « كليلة ودمنة » تنم بوضوح عن جهد بذله المترجم في تحوير

الخصائص الهندية الصميمة الـتي للكتاب الاصلي « بنتشا تنترا » ليجعله ملائماً لذوق المجتمع الاسلامي ، ولكن من غير أن يصبه في قـالب اسلامي بحت . كذلك أضيفت إلى الكتاب فصول جديدة في مواضع مختلفة كما ان المقدمة تناولها التعديل ، ولو ان من الممكن ان بعض هذه التعديلات كان موجوداً من قبل في النصوص الفارسية . ومهما يكن الامر فان ابن المقفع شعر بأنه حر في اصطناع المواد التي في الكتاب على وفق أسلوبه هو ، دون أن يلتزم اسلوب النص الفارسي . وفي حدود ما يجوز لنا الاستدلال بـه من العبارات الـتي وصلت الينا مقتبسة من مؤلفه « كتاب التاج » ، نستطيع القول بأنه اتبع الطريقة نفسها في ترجمة ذلك الكتاب أيضاً ؛ أما في كتابه « سير ملوك العجم » فمن المرجح انـه كان أكثر التزامـاً في ترجمته للنص الأصلي « خداي نامه » .

على اننا حين ننظر في الاسلوب الانشائي ، ذلك الاسلوب الذي اشتهر بـه ابن المقفع تلك الشهرة الواسعة ، والذي سن سنة جديدة لمن جاء فيما بعد من كتّاب الأدب ، يروعنا ان نجد من المستحيل ان نبدي رأياً قاطعاً بالاستناد إلى نص كتاب « كليلة ودمنة » . فجميـع المخطوطات التي وصلت إلى أيدينا من هذا الكتاب ترجع إلى عهـد متأخر بعض الشيء فأقدمها يرجع إلى القرن السابع أو الثامن الهجري ، وهي كلها شديدة الاختلاف بعضها عن بعض . بل ان من العسير غالباً التحقق من ترتيب فصول الكتاب بمضاهاة المخطوطات المختلفة ، ومما لا سبيل اليه البتة ان تساعدنا هذه المخطوطات في اعادة تكوين العبارات العربية الأصلية التي استعملها ابن المقفع . ويؤيد هذا ان الاقتباسـات المأخوذة عن « كليلة ودمنة » والتي نجدها حتى في الكتب العربية المكتوبة في القرن الثالث تدل على ان النص كان قـد لحقه تحريف بالغ في ذلك القرن ؛ ويقرر المؤرخ حمزة الاصفهاني ان مثل ذلك التحريف أصاب

النسخ الاولى لكتاب « سير ملوك العجم » .

ومع ذلك يكاد لا يكون هناك شك في ان ابن المقفع كتب فعلاً ترجماته على رق أو بردي . فلماذا حدث انه بعد ذلك بقليل وجد ذلك العدد الكبير من النصوص المتباينة ؟ هذه مسألة عويصة ، وليس من الميسور بعد ان نحلها حلاً مرضياً . وربما كان من عادة النساخ أن يخولوا أنفسهم حرية التغيير والمراجعة في النصوص على مثال ما كان يفعل تلامذة علماء اللغة عند نشرهم كتب أساتذتهم ، كما أوضحناه في مقالة سابقة . ومهما يكن الامر فمن الجلي ان النصوص الأصلية التي سطرها ابن المقفع لا بد أن تكون قد اختفت من التداول منذ عهد مبكر ، قبل أن تنتشر انتشاراً كبيراً في عدد من النسخ .

فاذا انتقلنا إلى « كتاب الأدب » انتقلنا إلى أساس أوطد : فليس له إلا نص واحد كامل ، فيه اختلافات طفيفة ، وهذا النص تؤيده الاقتباسات الواردة في كتب أخرى متقدمة التاريخ . ومن ثم كان من الممكن أن نقف على خصائص الاسلوب الانشائي لابن المقفع ، من نص هذا الكتاب ، بصورة أدق كثيراً مما يتسنى لنا من النصوص التي وصلتنا لكتاب « كليلة ودمنة » .

ومع ان ابن المقفع كان فارسي المولد ، فانه يرئس ثبت العشرة الذين يعدون بلغاء الناس — وهو غير ثبت البلغاء — كما ذكره مؤلف كتاب « الفهرست » ، وكان دائماً معدوداً من اساطين الفصاحة العربية . على أن هناك فوارق واضحة بين أسلوبه وأسلوب من قبله من الخطباء . فلغته وتركيب جمله كلاهما أدنى إلى البساطة ، واسلوبه أكثر مباشرة واستقامة وأقل تلميحاً واشارة ، والالتجاء إلى ما في القارئ من القوة الخيالية والمقدرة اللغوية يصل في كتابته إلى ما يقرب من العدم ، كما ان ازدواج الفواصل يكاد لا يكون له وجود . وبدلاً من التصوير اللفظي القوي والالفاظ الطنانة ، يعتمد ابن المقفع في استحداث روعة اسلوبه

على استخدام العبارات المصقولة الجلية (التي ما زالت تشتمل على قدر من معناها المهجور) ، غير انه يعاني في بعض الاحيان شيئاً من الصعوبة في العثور على العبارة الدقيقة التي تؤدي المعنى الذي يقصده وبذلك يصبح غامضاً نتيجة التساهل في التعبير .

فانه على الرغم من ان ابن المقفع كان يبني على الأساس الذي وضعه الكتاب ، لم يكن اسلوب النثر العربي قد تطور بعد تطوراً كاملاً ، وحينما كان يعالج موضوعات جديدة ويعبر عن المعاني المجردة التي لم يكن لها بعد اصطلاحات ثابتة في اللغة المتداولة كان مضطراً إلى ابتكار الفاظ ومصطلحات من عنده لتؤدي تلك المعاني ، على مثال ما يفعل كثير من كتابنا المعاصرين إذ يحاولون التعبير عن الافكار الحديثة باستخدام تراكيب جديدة . ويدل تاريخ جميع الآداب على ان ابتكار اسلوب نثري متصرف قوي التعبير أصعب كثيراً من ابتكار اسلوب شعري ، وان الاول يحتاج إلى وقت طويل من التطور والممارسة في الانشاء .

وقد سبق ان رأينا ، في مقال سالف ، انه في ذلك العهد لم يكن من المألوف تقييد الكتب بالكتابة . ومع انه يجوز لنا ان نفترض بشيء من الطمأنينة ان ابن المقفع كان في الواقع قد سطر كتبه ، بالمعنى المفهوم عادة من تقييد الكتب بالكتابة ، ان تاريخ نصوصها المختلفة يدل على ان فكرة الكتب ذات النصوص والمحتويات المقيدة — مما يصح ان نسميه الحقوق الأدبية للمؤلف — لم تكن بعد مألوفة . ولا يجوز لنا أن ننخدع بما كتبه ابن المقفع نفسه ، في مقدمة « كتاب الأدب » متحدثاً عن الكتب بقوله مثلاً : « وجدنا الناس قبلنا ... كتبوا الكتب الباقية » ، إذ ان من الواضح انه يشير هنا إلى كتب الفرس ولعله كان يشير أيضاً إلى كتب الاغريق . والحق ان اغرب التطورات التي كان لها مساس بكتب ابن المقفع نفسه هو ان نصاً شعرياً لكتاب « كليلة ودمنة » نظم

من بحر الرجز لغرض تداوله بين الجماهير . وكان مؤلف هذا النص هو أبان بن عبد الحميد اللاحقي (المتوفى سنة ٢٠٠ هـ.) ، الذي نظم كذلك كتباً أخرى مترجمة عن الفارسية . وليس ثمة دليل أسطع من هذا على ايضاح الدرجة التي كان ينظر بهـا إلى الأدب في الدوائر العربية باعتباره شعراً أكثر منه نثراً ، وعلى انه كانت ما تزال هناك مرحلة لا بدّ للأدب العربي من قطعهـا قبل أن يترسـخ نثره ويستقر .

الفصل الثالث عشر

في الأدب العربي الحديث

١ ـ القرن التاسع عشر

كان الأدب العربي أقل الآداب الشرقية الحديثة حظاً من عناية الأوروبيين . ويرجع ذلك في الاكثر إلى ان ذلك النفر القليل من الأوروبيين الذين لا يجدون صعوبة في قراءة العربية ، منصرفون إلى دراسة ما للاسلام والمسلمين من تراث غني . حتى لم يعد للحاضر في نظرهم أي اعتبار ، أو ربما لم يجدوا فيه ما يجذبهم اليه . وهذا أمر يدعو إلى الاسف مهما يكن سببه ، إذ يؤدي إلى شيء من سوء التقدير لدى أناس أشد منهم عناية بالأدب وأقل حظاً من الكفاية في درسه ، سوء تقدير تعجز سنوات من الاقامة في الشرق عن أن تمحو أثره . والواقع ان هذا الموقف السلبي الملحوظ من الأدب العربي الحديث ، لا يقل في فرنسا والمانيا عما هو عليه في انجلترا . وقد يبلغ أقصى مداه في قول أحد الكتاب الحديثين : « ليس لمصر الحديثة لغة أو أدب أو أساطير خاصة بها »[١] . وهذا القول ، على الصورة التي ورد بها ،

ليس صحيحاً . ذلك ان مصر الحديثة لم تقطع صلتها البتة حتى اليوم بالعالم العربي والاسلامي ، وهو أيضاً قول يثير الضحك إذا أنت نظرت اليه في سياق ما يتلوه . فقد جاء في الكتاب نفسه [٢] : « ان في القاهرة مائتي مطبعة وسبع عشرة ، تصدر ما معدله كتاب ، أو نشرة واحدة ، في اليوم » . ولو سلمنا بصحة قول ذلك الكاتب ان « اكثرية ما يصدر هو ترجمات للقصص الغربية » ، لتبقت لدينا حصيلة وافرة لا يستطيع الناقد المنصف أن ينكر عليها ، دون تفحص وتدقيق ، صفة الأدب .

فاذا قام امرؤ يحاول أن يصف خصائص عدد من المؤلفات التي يصدرها الكتاب المحدثون والمعاصرون في مصر والشام ويتبين اتجاهاتها ، لم يكن عمله ازاء تلك الحقائق بحاجة إلى تبرير [٣] . فمن الجلي انه لا يمكن أن تتصف أية دراسة للأوضاع الاجتماعية في أي بلد من البلدان بالكمال ما لم يسبقها تفهم لطبيعة الأدب المكتوب فيها والمقروء . وإذا اعتبرت الاقطار العربية من هذه الزاوية وجدت أدبها الحديث معياراً صادقاً للحركات الفكرية التي تعتلج فيها . بل لعله المعيار الوحيد الذي نستطيع به أن نميز الطبيعي من المصطنع على نحو واضح حاسم . وقد بلغ الموضوع حداً من الاتساع كبيراً حتى لم تعد الاحاطة به متيسرة إلا عن طريق الدراسة الطويلة المركزة . أما هذه الدراسة فينبغي ان تكون مقصورة على النثر الحديث في المقام الاول ، إذ ان الشعر العربي الحديث ، شأنه شأن الشعر العربي القديم ، موضوع مستقل بذاته . وثمة حقل آخر للدراسة يبشر بثمار مرجوة ، وما يزال ينتظر من يخوض لجته ، وهو المسرحية العربية [٤] ، وخاصة تلك المسرحيات المكتوبة بلهجة العامة في مصر . ولكن مثل هذه الدراسة ، إذا أردنا لها ألا تتسم بالطابع النظري وحسب ، تقتضي معرفة بالمسرح المصري ، أوثق مما هو متوافر لدى أكثر الدارسين الأوروبيين . وحتى في مجال

الأدب النثري لا بد من وضع بعض القيود ، فقد يسوغ لنا اعتبار الكتب العلمية جزءاً من الادب « القديم » ، إذ ان خصائصها التأليفية هي مبرر بقائها ، أما حين نتناول الأدب الحديث أو المعاصر ، فان جميع الاعتبارات تدعو إلى استبعاد مثل هذه الكتب ، إلا إذا كان لها قيمة أدبية ، بسبب اسلوبها أو الأثر الذي تخلفه . ومهما يكن الامر ، فان مثل هذه القيود ينبغي الا يُتشدد في تطبيقها على أدب ناشئ يترسم في الغالب النماذج الغربية ، كما تطبق على أدب ذي تقاليد راسخة . ثم ان الأدب العربي بوجه خاص ، يشمل أشياء كثيرة مما لا يدخل في نطاق الأدب كما هو مفهوم في أوروبا .

وقد نتساءل هنا : بأي حق يُدعى الأدب العربي أدباً ناشئاً ؟ فان له ، بادي الرأي ، ملء الحق في أن يحتسب لنفسه تاريخاً يمتد على مدى ثلاثة عشر قرناً . وهي فترة من الجهد الأدبي المتصل ، أطول من أية فترة تستطيع أية لغة أوروبية ان تفخر بها . ولكن وراء هذا المظهر الخارجي من الاستمرار اللغوي ، يجتاز الأدب العربي مرحلة من التطور ، شبيهة في عدد من الوجوه ، بمرحلة احلال أدب الآباء المسيحيين الأُول محل الأدب اليوناني القديم . ولا يمكن اعتبار الأدب العربي الحديث وريثاً للأدب العربي القديم إلا في نطاق ضيق . بل يبدو أحياناً انه متجه إلى قطع الصلة بهذا التراث ، بشكل باتّ . فأعلامه هم في الاكثر ممن نهل من منابع أخرى ، وهم ينظرون إلى الحياة نظرة مختلفة . على ان القديم ما يزال ذا أثر في تكوينهم الثقافي . وثمة طائفة منهم ما يزال للقديم عليهم سلطان لا تزعزعه المؤثرات الحديثة . ولقد خاض أنصار القديم ودعاة الجديد غمار خصومة أراد كل فريق أن يمسك فيها بزمام القيادة في العالم العربي ، وما تزال الغلبة فيها غير مضمونة لأي من الفريقين . وإذا نحن صنفنا الفريقين دون تدقيق كثير قلنا : يقف

على الطرف الأول من هـذه الخصومة المصريون والسوريون الذين نهلوا من معين الثقـافة الاوروبية . ويقف على الطرف الآخر اولئك الذين سارت ثقافتهم على النهـج القديم ، في مصر وفي البلاد العربية الأخرى الـتي لم تبلغ في تقدمهـا شأو مصر . ومهما تكن النتيجـة النهائية ، فليس ثمـة من شك في ان ذلك الصراع قـد جذ العـالم العربي من أصوله القديمـة ، وان الأدب المعاصر في مصر وسوريا في صورته الاخيرة ، تتردد في جوانبه انفاس غريبة عن التقـاليد القديمة .

ولا بد لنا من البحث عن جذور هذه الحركات بشيء من التفصيل . ففي القرن التاسع عشر الذي أتى على العـالم العربي وهو ما يزال يتلمس خطاه للنهوض من كبوته التي عقبت فترة تألقه في القرون الوسطى ، مع تمسكه الشديد بتراثه القديم ، في هذا القرن كانت الافكار الغربية آخذة في التغلغل إلى العالم العربي يوماً بعد يوم[٥] . وبينما كانت الآثار الأدبية التي ظهرت في أوائل ذاك القرن ، مجرد استمرار للعصور التي سبقت ، كان تيار من الفكر الغربي ، والفرنسي منه بوجه خاص ، يتسرب إلى عقول فئتين من تلك الجماعة ، في مركزين متباعدين همـا مصر وسوريا ، ومن مصدرين مختلفين ، أشد الاختـلاف ، في غاياتهما وطرائقهما .

أما في مصر فقد كانت المصادر الاولى التي أخذ الفكر الاوروبي يشع منها ، هي المدارس المهنية التي انشأها محمد علي ، والبعثات العلمية التي أرسلها إلى أوروبا . كانت الغاية الاولى لتلك المدارس التي انشئت على غرار النماذج الاوروبية ، وكانت في أكثر الاحيان تحت اشراف الاوروبيين ، هي تخريج الاطباء والموظفين ورجال القضاء والخبراء المهنيين من كل نوع ، وذلك كي ينهضوا بالمشروعات العظيمة التي كان يرسمها الباشا . وكان من المحتوم ان يتطلع هؤلاء الخريجون إلى نواح

من الثقافة الغربية ، غير تلك التي كانوا يدرسونها ، وخاصة الادب الفرنسي . كانت هذه هي الحال بوجه خاص في مدرسة الالسن التي كان يشرف عليها العالم الفذ رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١–١٨٧٣) [٦] وقد كان لخريجي تلك المدرسة الفضل في ترجمة ما ينوف على الالفي كتاب ، إلى اللغتين العربية والتركية . ولم يكن تأثير تلك الحركة على الأدب العربي في مصر سريعاً ، على انه طرح ثماره إبّان الموجة الثانية من موجات « التغريب » في عهد الخديوي اسماعيل . ويمكننا ان نختار محمد عثمان جلال (١٨٢٩ — ١٨٩٨) [٧] ، تلميذ رفاعة ، مثالاً للجناح المتقدم من هذه الحركة ، فقد كانت أبرز آثاره الأدبية ترجمات لبعض المؤلفات الفرنسية ذات الشهرة ، مثل بول وفرجيني ، وخرافات لافونتين ، وبعض ملاهي موليير . والامر الذي يجدر التنويه به في عمله هذا ، ليس هو فكرة الترجمة في ذاتها ، بل الروح التجديدية التي تكمن وراءها . فقد ترجم لافونتين إلى شعر سهل لا تصنع فيه ولا رهق . إلا انه حين ترجم ملاهي موليير كتبها بلهجة العامة في مصر . ولم يكن الوقت قد حان بعد للإقدام على مثل هذا العمل الجريء . غير ان ما تجلى في تلك الخطوة من انفكاك تام من اسر الماضي ، كان دليلاً على روح العصر . قال الخديوي اسماعيل : « ان مصر أصبحت قطعة من أوروبا » ، ولذا كان لا بدّ للأدب المصري من ان يعبّر عن استقلاله عن التقاليد الآسيوية والافريقية .

وأما في سوريا فقد كانت حركة التجديد أسرع في الاوساط المسيحية وأعم ، وخاصة في لبنان . وكان القائمون بها هم المبشرين ومدارسهم ، حيث كان الناشئة يتصلون بالتأثير الأوروبي اتصالاً مباشراً . وفي كثير من الاحوال كان هذا الاتصال يدعم بمتابعة الدراسة في الغرب ، وخاصة في فرنسا . وقد تمادت هذه الحركة ، في مراحلها الأولى ، في الاتجاه نحو « التغرب » ، وكادت تحدث خللاً في التوازن [٨] . وألمعُ الشخصيات

السورية في هذه الفترة المبكرة هو الأديب الذائع الصيت أحمد فارس الشدياق (١٨٠٤ – ١٨٨٧) [٩] ، الذي أتم تعليمه الاولي فقط في سوريا . ولا يستبعد أن يكون لحركة التغرب في مصر أعظم الاثر عليه، حيث عمل فترة من الزمن محرراً في «الوقائع المصرية» ، ثم قضى عدداً من السنين في بعض الاقطار الاوروبية . واعتنق الاسلام في العقد السادس من القرن الماضي ، حين كان يعمل موظفاً عند باي تونس . واستقر أخيراً في الاستانة حيث أصبح قطباً من أقطاب المحافظة ، بعد أن كان في يوم من الأيام أحد دعاة التجديد .

ويبدو ان هذه الهوة التي انشقت فجأة بين القديم والجديد ، في المركزين الرئيسين للأدب العربي ، قد كانت هوة كاملة . فانشطرت الدوائر الأدبية في العالم العربي إلى شطرين مختصمين ، ينظر كل منهما إلى الآخر باستخفاف شديد . والحقيقة ان الخصوم على كلا هذين الطرفين، كانوا جميعاً في موقف غير طبيعي . فانصار القديم كانوا بمنأى عن التطورات التي كانت تهز الفكر المعاصر من جذوره . وكانوا يلاقون القبول لدى فئة محدودة ممن يماثلونهم في النزعة والروح . ولذا فانهم كانوا يخوضون معركة خاسرة ، إذا هم استمروا على التشبث بموقفهم المحافظ . أما دعاة الحركة الجديدة ، في الطرف الآخر ، فشأنهم شأن الجماعات الصغيرة ، انساقوا أو اضطروا إلى الاندفاع في التيار مجاوزين الحدود المعقولة . وهم حين حاولوا ان يجذوا صلتهم بالماضي ، فانما كانوا يحاولون قطع جذورهم نفسها . ولا يرجى منهم في هذه المرحلة ان ينتجوا أي أثر أدبي يتسم بالابداع ، إذ كانوا ما يزالون يتخبطون في الحيرة وفي الاضطراب العقلي اللذين نتجا عن هذه الثورة المفاجئة . وقد انتحلوا الأفكار الغربية في سرعة متسرعة من العسير أن تتجاوز السطح إلى ما هو أعمق .

وبعد حركة الاصلاح ، قامت حركة الاصلاح المضادّ . إذ أدرك

اولو النظر البعيد من المحافظين ان مجرد الجمود يعني الهزيمة الحاسمة ، وانه إذا كان تراثهم القديم يعني شيئاً في حياة ذويهم ، فلا بدّ من إعادة درس الماضي في أصوله ، وابراز ما يحويه من قيم بوضعها في صور حية ملائمة لحاجات العصر . ولا بدّ من ازالة هذه الانسجة التي حاكتها أجيال من الكتّاب المقلدين خلال قرون التوقف والركود . وقد ظهرت حركة الاحياء هذه في كل من سوريا ومصر ، على نمطين متفاوتين أيضاً ، ففي سوريا تمثلت في صورة نهضة قومية – أي عودة إلى المنابع الحضارية الروحية العربية وارتداد إلى طرائق العرب الاولين . وارتبطت هذه الحركة باسم الشيخ ناصيف اليازجي (١٨٠٠–١٨٧١)[١٠] ، باعثها ومنبع الهامها ، الذي وقف حياته على بعث اللغة العربية والعودة بها إلى سابق مجدها وتخليصها مما علق بها من شوائب التجديد في الاسلوب والمعنى . وهو أعظم عالم عربي في عصره دون نزاع . وقد تجاوز اثره إلى ما وراء حدود سوريا . غير ان عمله هذا كان اعتباطياً إذ قام على التنكر لكل ما له علاقة بروح العصر . أما مدرسته التي تولى أمرها عدد من تلامذته ، وخاصة ابنه ابراهيم (١٨٤٧ – ١٩٠٦)[١١] فلم يكن في استطاعتها أن تحتفظ بتلك الاصول التي كانت غير ملائمة في ذلك الحين . والحق ان الشيخ ناصيف كان من دعائم النهضة العربية الحديثة ، لا لأنه رسم الوجهات التي كان ينبغي أن تدرج فيها ، بل لأن عمله الذي وقف عليه حياته كان إلى حد بعيد هو الذي أنقذ المدرسة السورية ، التي لعبت دوراً عظيم الشأن في الاجيال التالية ، من خطر كان يهددها بالتحول إلى مجرد تقليد هزيل شاحب لثقافة كانت غريبة على طبيعتها وعلى تقاليدها ، وجعلها تفيء إلى تقدير أحسن لتاريخها ولأدبها .

وحين كان اليازجي يبذل جهده لكي يصدّ تيار التجديد هذا ، كانت تتكون من حوله في بيروت نفسها مدرسة أخرى من الكتّاب ،

كان تأثيرها أعظم شأناً ، وهي التي جعلت لسوريا في الأدب العربي تلك المكانة المرموقة التي تبوأتها في النصف الثاني من القرن الماضي . وبينما كانت هذه المدرسة تشد نفسها إلى الغاية التي وضعها نصب عينيه ، وهي بعث الثقافة العربية القديمة ، سعت أيضاً إلى تمثل العناصر ذات القيمة في الأدب الغربي ، وفي الفن الأدبي (١٢) . وكان على رأس هذه المدرسة المعلم بطرس البستاني (١٨١٩ — ١٨٨٣) (١٣) . وهو رائد في العديد من فروع النشاط الأدبي ، ومؤسس لأول مدرسة وطنية في سوريا . وقد تمثلت اهتماماته الواسعة ، وهي واضحة حتى في قاموسه المحيط (١٤) (ذي التنظيم الواضح أيضاً) ، تمثلت في « دائرة المعارف» وهي أول مؤلف من نوعه في اللغة العربية . وقد خلفها ناقصة عند وفاته ، ثم أضاف وريثاه وخليفتاه ، أعني ابنه سليم (١٨٤٨ — ١٨٨٤) (١٥) وقريبه سليمان (١٨٥٦ — ١٩٢٥) (١٦) اربعة مجلدات أخرى من مجلداتها التي بلغت أحد عشر . وقد كان سليمان البستاني أبرز ممثل للبيئة المسيحية السورية في العقود الاخيرة من القرن ، بكل ما كان لديها من نشاط متحفز متعدد الجوانب ومن طموح لا يهدأ (١٧) . وقد كان صحافياً وتاجراً وسياسياً (كان في وقت من الاوقات وزيراً للتجارة في الحكومة العثمانية) وشاعراً ومخترعاً ، يحالفه النجاح في كل ذلك . أما الخدمة الجلى التي أداها إلى الأدب العربي ، فهي ترجمة الالياذة إلى شعر عربي أصيل . وهي أول محاولة جادة لتقديم روائع الأدب الكلاسيكي في صورة يستطيع العالم العربي ان يستسيغها (١٨) .

غير ان ثمة خدمة عظيمة أخرى ، ولعلها أعظمها جميعاً ، أداها السوريون في هذه المرحلة المتوسطة . فبينما كان لدى مصر جريدتها الرسمية ، « الوقائع المصرية » ، منذ سنة ١٨٢٨ ، فانها لم تعرف الصحافة الأهلية حتى سنة ١٨٦٦ ، حين أصدر الشيخ ابو السعود جريدة « وادي

النيل» التي كانت تظهر في القاهرة مرتين في الاسبوع . كانت الصحف الأهلية الاولى نشرات قصيرة العمر ، ظهرت في سوريا بين سنتي ١٨٥٥ و ١٨٦٠ (١٩) . على ان أول صحيفة أهلية ظهرت في اللغة العربية ، واستمرت إلى حين وكان لها وزنها ، هي جريدة «الجوائب» التي أصدرها أحمد فارس الشدياق في الاستانة سنة ١٨٦٠ .

وعندما برز النموذج إلى الوجود ، لم يعدم المقلدين . ففي الظروف الملائمة التي رافقت حكم اسماعيل ظهر عدد من الصحف في مصر ، ولكن التوقف السريع كان نصيب أكثرها . وكان محررو هذه الصحف ، باستثناء قلة منهم ، من السوريين المسيحيين الذين تخرجوا من مدارس بيروت (٢٠) . أما الدور الذي اضطلعت به الصحافة في خدمة الأدب العربي الحديث ، فلا نكون مبالغين مهما أمعنا في الاشادة به . . فهذه الصحف لم تكن مدرسة لتدريب الكتّاب الناشئين وحسب ، ولكنها أيضاً طوّعت اللغة العربية بحيث تصبح أداة صالحة للتعبير عن الحاجات اليومية للصحافة . فقد كان الاسلوب الأدبي القديم ، وهو من صنع قلة من الخاصة ، مقيداً متكلفاً يكتنفه الغموض ، بحيث غدا غير صالح للحاجات والتعابير الحديثة . وأصبح وسيلة غير ملائمة لهذه النشرات التي كان وجودها يعتمد على ضمان العدد الاكبر من القراء . حتى اسلوب البستاني ومدرسته لم يكن معقولاً ، نعم كان أقل جموداً ، غير انه كان متسماً بالطابع المدرسي . كانت الحاجة ماسة إلى شيء آخر ، أما العامية فلا بدّ من تنحيتها بحكم التقاليد والعادات الموروثة لدى الأديب العربي ، يضاف على ذلك انها تقف عقبة كؤوداً تحول بين الأدباء وبين مد تأثيرهم خارج النطاق المحلي الضيق . ولذا كانت المهمة الملقاة على عاتق الصحفيين غير يسيرة . كان حل المشكلة التي تواجههم يستغرق وقتاً طويلاً ، ولذا استعملوا في صحفهم لغة كانت في نظر النقاد العرب بادئ الأمر ركيكة كل الركة . فقد أظهر الكتّاب السوريون حرصاً

على انتحال السهولة والتيسر على حساب الاسلوب والتعبير ، وبذا جلبوا على أنفسهم تهمة ما تزال عالقة بهم ، وهي استعمالهم صور التعبير الاوروبي ، دون أن يكون ثمة داع لذلك . فلما تطورت الصحافة ، أخذت تكتسب قوة في التعبير ومرونة لم تعهدهما اللغة العربية في تاريخها الطويل . والصحافة مدينة بهذا التطور المتدرج إلى حد كبير ، لاستقواء الحركة الأدبية الجديدة في مصر ، وهذا ما ينبغي أن نلتفت اليه في هذا المقام .

إن حركة البعث التي قام بها قادة المحافظة في مصر ، تتسم بالاستحياء والتردد إذا قيست بالحركة الجريئة التي قام بها اليازجي لاحياء القديم . والسبب الأول لذلك ، دون ريب ، هو انه بينما كانت الحركة السورية ، في الاكثر ، نتاج أفراد من المسيحيين ، يتشبثون بالعناصر العربية في تراثهم [٢١] ، كانت الحركة المصرية من صنع المسلمين . وقد كان بامكان السوريين ان يزيحوا عن كواهلهم وقر القرون الخمسة ، إذا شاءوا ، أو العشرة دون كبير مبالاة . بينما كان امام معاصريهم من المسلمين أسباب دينية تحملهم على أن يتقدموا في تؤدة وحذر . فعندما يتحول التقليد إلى عقيدة ، لا تستطيع أن تقدم على التطلع إلى ما وراءه إلا اجرأ النفوس . وقد وجدت حركة بعث القديم أعظم دعاتها في ميدان التعليم . وكان الشيخ حمزة فتح الله (١٨٤٩ — ١٩١٨) [٢٢] صنواً لناصيف اليازجي . عمل الشيخ حمزة مفتشاً للغة العربية في مدارس الحكومة فترة من الزمن ، « وكان جزاه الله خيراً يحب العرب والعربية ويرى ان الله قد خصهما بكل مزية وان جميع ما يتجدد من أنواع المدنية الحديثة قد سبق إلى نوعه العرب ، وان لاسمه مرادفاً في نعتهم » . وكان أحد أعضاء الوفد المصري لمؤتمر المستشرقين الذي عقد في استوكهلم سنة ١٨٨٨ [٢٣] . وكان هذا الوفد برئاسة عبدالله باشا فكري (١٨٣٤ — ١٨٩٠) [٢٤] ناظر المعارف المصرية يومئذ ، وصاحب الاسلوب الأدبي

الذي يصفه أدق وصف ذلك القول الشائع الذي يشبهه بالكاتب الشهير بديع الزمان الهمذاني ، أول من عمم الاسلوب المسجع [٢٥] . ومهما يكن من أمر فان فكري باشا كان أكثر تنوراً من الشيخ حمزة ، ويعتبر أحد أساطين حركة البعث ، مع زميله وخلفه في المنصب علي باشا مبارك (١٨٢٣ — ١٨٩٣) [٢٦] ، الذي يتمتع بشهرة أعظم . ولا تعتمد شهرة هذين الوزيرين على آثارهما الأدبية بقدر ما تعتمد على جهودهما في اصلاح التعليم . وقد كان انشاء دار الكتب الخديوية ثمرة من ثمرات جهودهما المشتركة ، بينما كان علي باشا مبارك هو مؤسس دار العلوم ، أول كلية عالية للمعلمين في مصر ، بعد الازهر . وإلى تأثير هؤلاء العلماء الثلاثة يُعزى ما تتسم بـه مناهج تدريس اللغة العربية في مدارس الحكومة من محافظة شديدة حتى اليوم ، إذا هي قيست بمناهج العلوم الأخرى [٢٧] . ولم يكن من الممكن تحقيق قسم كبير من جهودهم لولا مساعدة المطبعة التي أخذت منذ عصر اسماعيل بنشر المعاجم القديمة وآثار المؤلفين العرب الاقدمين [٢٨] .

وقد استطاعت حركة البعث ان تشق طريقها إلى الازهر [٢٩] ، حيث وجدت لها نصيراً في شخص محمد عبده (١٨٤٩ — ١٩٠٥) [٣٠] الذي كان غادر مسقط راسه محلة نصر في الوجه البحري ، منذ مـدة قريبة ، ولعله كان في مقدور هذا الشيخ الفتي ان يصبح شخصية مرموقة حتى لو بقي حيث هو . ولكن مجرى حياته واهتماماته تغير تغيراً حاسماً حين اتصل بجمال الدين الافغاني [٣١] ، الذي كانت روحه تتأجج حماسة . فانكب محمد عبده بتأثير من الافغاني على دراسـة المؤلفات الاوروبية الحديثة ، وتوارت شخصية الصوفي فيه لتحل محلها شخصية المصلح . وقد جمع في ذاته ، كما لم يفعل أحد من أسلافه منذ قرون عديدة ، بين شخصية المتدين ، وشخصية العقلاني . أما الغاية التي وضعها نصب عينيه فهي احياء حقائق الاسلام على ضوء الفكر

الحديث ، وأن يبث في الحياة الاخلاقية والاجتماعية والفكرية في مصر روحاً جديدة لا تعتمد على محاولة استئصال الماضي أو احيائه كلية ، بل على اتخاذ هذا الماضي أساساً للحياة والفكر القوميين ، ثم البناء فوقه بمعونة العناصر الصالحة التي توفرها ثقافة الغرب العقلية المتطورة . وقد بسط أفكاره هذه في عدد من الرسائل والمقالات ، باسلوب كان طريفاً في عالم الصحافة آنذاك ، يجمع بين ما في القديم من قوة ومسحة وما في الجديد من مرونة .

وثمة عامل آخر كان ذا أثر عظيم في رفع مستوى الاسلوب العربي وفي تجديده ، وهو تكوين الجمعيات العلمية والأدبية في سوريا ومصر [٣٢] . وقد تلاها في مصر تكوين الجمعيات السياسية نتيجة لتأثير جمال الدين في حركة التحرر . وكانت الجمعيات السياسية هذه ، بتأثير الأساليب التي كان يتبعها مؤسسها ، مدارس للصحافة والخطابة . ولم يقم أصحابها بأدوار خطيرة في الحركة الدستورية التي رافقت الثورة العرابية ١٨٨٠ — ١٨٨٢ فحسب ، بل أدخلوا إلى الصحافة العربية خطة جديدة مثمرة ، وهي مخاطبة الجماهير واثارتها لكي تكون لهم عوناً على تحقيق أهدافهم . وألمع الشخصيات التي ظهرت في ذلك الحين ، أديب اسحق المسيحي الدمشقي (١٨٥٦ — ١٨٨٥) [٣٣] ، وعبد الله نديم المسلم (١٨٣٣ ، ١٨٣٤ — ١٨٩٦) [٣٤] . وكلاهما تلميذ لجمال الدين . وقد أبدع الأول في صحيفتيه «مصر» و «التقدم» أسلوباً متأثراً بالاسلوب الفرنسي ، لا العربي (تلقى أديب اسحق تعليمه الابتدائي في مدرسة العازارية الشهيرة في دمشق) . وسرعان ما استطاع هذا الاسلوب بما فيه من قوة وبساطة وبخلوه من أي تعقيد أن يجتذب اليه جمهوراً من المعجبين . وقد عرف النديم بمواهبه الخطابية والشعرية . وكان في تلك الحركة لسانها القوي . غير انه لمع أيضاً في ميدان الصحافة ، في جريدته « التنكيت والتبكيت » الفكاهية التي صدرت في أيام عرابي ، وجريدته

« الاستاذ » (١٨٩٢ – ١٨٩٣) التي لم تعمر طويلاً . وقد اعتمد فيهما ، شأنه في خطابته ، على لهجة العامة أكثر من اعتماده على الأسلوب الأدبي البسيط (٣٥) . وليس أدل على أثر هذا السلاح الجديد ونفاذه من التعطيل المفاجئ لهاتين الصحيفتين ، وتوقيف صاحبهما ثم نفيه .

وقد شهدت السنوات الثلاثون التي تبعت الاحتلال الانجليزي تقدماً سريعاً مذهلاً في الأسس المادية التي يقوم عليها الأدب . فان استعادة الازدهار المادي في مصر ، واتساع نطاقه مع تلك الحرية النسبية في التعبير ، بينما كانت سوريا تحت وطأة حكم تزداد قبضته شدة يوماً بعد يوم ، كل ذلك جعل لمصر في العالم العربي مكانة متفردة لا ينافسها فيها منافس .

وقد أخذ العلماء والأدباء والصحفيون يغادرون سوريا ويلجأون إلى مصر . ولا عجب إذا تولد من هذا التلاقي والتلاقح عدد كبير من الصحف والجمعيات والمطابع في كل مكان ، ووجدت هذه المؤسسات أينما كانت المادة التي تجعلها في نشاط دائم . وقد أدخل الانجليز عنصراً جديداً ساعد على اختمار الأفكار . فقد ساعد تعلم الآداب الانجليزية في المدارس العليا ، وفي صفوف المتعلمين في مصر على توسيع النظرة المصرية . وكان لها بوجه خاص أثر ملموس في عدد من الشخصيات اللامعة في الأدب المعاصر .

وثمة قلة من بين هذا العدد الوفير من الأدباء ، هي التي تستحق ان نتوقف عندها بسبب ما أدته من خدمات للأدب العربي ، أو لتأثيرها في من عاصرها أو أتى بعدها من الأدباء . فقد كانت الحقبة الأولى ، في حقلي الأدب والسياسة فترة نقاهة واستجمام ، بعد ما سبقها من سني الضعف والهزال . وفي الحقبة الثانية كان ثمة تجديد في القوى ، وفي الخصومات الجدلية . ثم تميزت الحقبة الثالثة بظهور الجيل الذي يبدأ به

الأدب العربي المعاصر بمعناه الدقيق . ولم يحدث في البدء أي تغير في موقف الفرقاء ، وفي وجوه نشاطهم . فقد كان على رأس المحافظين المتشددين الشيخ حمزة ، ومن ورائه الشيوخ الذين تخرجوا من الازهر أو دار العلوم يؤيدون سياسته التعليمية احتساباً أو اكتساباً . أما حركة الاصلاح ، فقد كان عليها ، مع انها كانت بقيادة الشيخ محمد عبده ، ان تواجه المعارضة الشديدة التي كان ينهض بها المحافظون ومن ورائهم الخديوي [٣٦] يشد أزرهم ، وجريدة «المؤيد» وصاحبها الشيخ علي يوسف (١٨٦٣ — ١٩١٣) [٣٧] ، محاولين جميعاً أن يجمعوا الرأي العام الاسلامي ، وان يكسبوا تأييده لأهدافهم الدينية والسياسية [٣٨] .

حظي اسم الشيخ محمد عبده بمكانة مرموقة في نظر هذا الجيل ، ولذا فمن الأهمية بمكان عظيم ان نكوّن فكرة دقيقة عن نتائج الجهود التي وقف عليها حياته . كان الشيخ عبده يرى ، كما تبين لنا مما سبق ، ان الغاية الأولى لجهوده هي تجديد الفكر الاسلامي الديني [٣٩] . وإذا كنا نحكم على هذا الفكر من خلال تعاليم حفظته المعتمدين ، وهم شيوخ الأزهر ، فلا بدّ لنا من أن نعترف بأن جهود محمد عبده لم تلق حتى اليوم (نقول حتى اليوم لأن الأمور قد تتغير تغيراً عظيماً في السنوات القليلة القادمة) سوى قسط ضئيل جداً من النجاح . وقد كان تلاميذه الحقيقيون من صفوف العلمانيين ، وبخاصة هؤلاء الذين تثقفوا بالثقافة الاوروبية ، وذلك تم في اتجاهين : ففي المقام الاول كان هو وكانت كتاباته ، وما زالا معاً كذلك ، درعاً وسنداً وسلاحاً لهؤلاء المصلحين الاجتماعيين والسياسيين الذين كان على رأسهم قاسم بك امين . وقد استطاعوا اعتماداً على ما كان له من أثر في النفوس «ان يجعلوا الامة تسيغ من مبادئهم الحديثة ما لم يكن في وسعها أن تسيغه من قبل» [٤٠] . وفي المقام الثاني استطاع ، لحين على الاقل ، أن يصل طرفي الهوة الواسعة التي تفصل بين الثقافة القديمة والثقافة العقلية الجديدة الآتية من

الغرب . ويسّر للمسلم المتخرج من الجامعات الغربية أن يتابع دراساته دون أن يستشعر الخشية من أن يكون قد تنكر لعقيدته ، أو ان يجد من يلومه على انه فعل ذلك . وبازالة هذه المواقع أتيح لمصر المسلمة أن تطلق طاقاتها من عقالها . وبين هذين الفريقين المتخاصمين من المجددين والمحافظين قام فريق ثالث ينتمي اليه أكثر الأدباء البارزين اليوم وكلهم يعتبر وريثاً لمحمد عبده على تفاوت فيما بينهم . وقد استطاع هو ، أكثر مما استطاع غيره ، أن يوجد للفكر المصري الحديث محوراً يدور من حوله ، وجعل مكان الكتابات المبعثرة ، أدباً يتطلع نحو أفكار تقدمية معينة ، ضمن الاطار الاسلامي .

ظهر في المجتمع الاسلامي في السنوات العشر الأواخر من القرن الماضي مصلحان آخران كان لعملهما أثر كبير في الفكر المصري . ومن المحزن ان الدسائس السياسية ، حين استهدفت هذين الرجلين ، اضعفت من الاثر الذي كان من الممكن أن يتركاه في معاصريهما . أول هذين المصلحين قاسم بك أمين (١٨٦٥ — ١٩٠٨) [٤١] نصير المرأة الذي ينتمي إلى أصل كردي . ويبدو انه لم يحقق في حياته سوى نجاح جزئي ، ولكن أثره امتد بعد وفاته . والثاني مصطفى باشا كامل (١٨٧٤ — ١٩٠٨) [٤٢] منظم الحركة الوطنية المصرية . وقد نال نجاحاً فورياً لا يقاس بـه نجاح قاسم امين ، مع ان حركته انسابت في جداول غير تلك التي شقها هو . وكان لكل منهما مكانته الأدبية من حيث انهما امتداد لذلك الاسلوب الصريح المباشر اللذي اثر عن الصحافيين المؤيدين للحركة العرابية . ومايزال تأثير نثر مصطفى كامل « الحاد العنيف » [٤٣] في جريدته « اللواء » واضحاً في الصحافة المصرية . أما قاسم أمين فـانه ذو ميزة أجلى واثر أعظم . ذلك ان أسلوبه الواضح السلس يتسم بكل ما في الفن العظيم من بساطة . إذ كان همه ان ينقل مشاعره وصوره إلى عقل القارئ بأكثر التعبيرات ملاءمة وأكثرها اتساماً بالطبيعة ، دون

ان يضحي بالاناقة والرشاقة . وفي كتاباته مقاطع تحتل مكانها بين روائع الأدب العربي الحديث .

وإلى جانب تلك الحركات ، مضت حركة الترجمة القديمة في سبيلها بقوة مضاعفة ، مقدمةً العون للمصلحين ، إذ تنقل الافكار الجديدة من أوروبا وتتركها تتغلغل إلى العقل المصري . وكان أعظم هؤلاء المترجمين اثراً في فتح كوى جديدة للعالم العربي هو فتحي باشا زغلول (١٨٦٣-١٩١٤) [٤٤] . ولما كان من رجال القضاء ، كان أول كتاب عني بترجمته هو « أصول الشرائع » Principles of Legislation لبنتام . وقد اتبعه في أواخر أيامه بترجمة كتب ديمولان ولوبون الاجتماعية ، مقدماً لكل منها بمقدمة طبّق فيها ما جاءا به من مبادئ وأفكار على الاوضاع المصرية في زمنه ، حاثاً أبناء وطنه على السعي إلى الاصلاح .

وفي الوقت نفسه كانت المدرسة السورية توالي تأثيرها العظيم وخاصة في حقل الصحافة . ولقد قوبلت الخدمات العلمية التي أداها يعقوب صروف (١٨٥٢ - ١٩٢٧) بمجلته « المقتطف » بالتقدير العام في الذكرى الخمسينية للمجلة سنة ١٩٢٦ [٤٥] . وكان أثر صروف في الفكر والأدب في مصر ، يضاهي أثر زميله وبلديّه جورجي زيدان (١٨٦١ - ١٩١٤) [٤٦] . ويمثل زيدان بعصاميته قدرة السوري التي لا حد لها على الدرس والتحصيل خير تمثيل . وقل ان تجد له مثيلاً في أي أدب حديث من حيث وفرة الكتب وتعدد الموضوعات التي تعالجها . وقد عمل ، أكثر مما عمل أي كاتب آخر ، على نشر الثقافة الغربية والتاريخ الغربي . ولكنه ، مع ذلك ، كان دارساً مخلصاً يغمره الاعجاب بتاريخ العرب وبآدابهم . ومع ما تتسم بـه بعض آثاره من السطحية في نظر ذوي الاختصاص من الدارسين ، فانه لا يسعهم إلا ان يعجبوا بنظراته الشاملة وبعلمه الغزير . وليس لهم إلا أن يعترفوا بأنه لم يكن ثمة

من هو أقدر منه في عرض تلك الآراء في مجتمع كالمجتمع المصري ، مع انه كان سوري الأصل . وقد كان برواياته التاريخية العشرين (٤٧) وبكتابه « تاريخ التمدن الاسلامي » ذي الاجزاء الخمسة (٤٨) وبكتابه « تاريخ آداب اللغة العربية » ذي الاجزاء الاربعة (٤٩) (هذا إذا اكتفينا بذكر آثاره الرئيسية) ، وبمجلته الشهرية « الهلال » ، فوق ذلك كله (٥٠) استاذاً خارج المدرسة . ويبيح لنا ظهوره في المرحلة الثالثة من مراحل اليقظة القومية في مصر ان نتساءل : ترى ألم تكن جهوده أعظم أثراً من جهود محمد عبده في توجيه الأدب العربي في مصر ؟

وبينما كان السوريون في مصر يواصلون القيام بدورهم العظيم في توجيه الأدب العربي الحديث ، كانت الطاقة الابداعية في سوريا نفسها قد أوشكت على الخمود . فقد كانت السنوات الاخيرة من عهد السلطان عبد الحميد ، وحكم « جمعية الاتحاد والترقي » ، لا تبيح أي استقلال في الفكر ، كما كانت المطبوعات خاضعة لرقابة لا ترحم (٥١) . ومن هنا كانت مكاسب مصر معادلة لخسائر سوريا .

على ان المجال أمام سوريا لاغناء الأدب العربي كان مفتوحاً من ناحية جديدة كل الجدة . فلم تكن مصر وحدها هي المهجر الوحيد أو الرئيسي الذي أمه السوريون . وإذا كان المهاجرون السوريون الذين ألقوا عصاهم في أوروبا يعدون بالمئات ، وكان الذين اتخذوا مصر موطناً لهم يعدون بالالوف ، فان عشرات الألوف منهم استقرت في الولايات المتحدة وفي البرازيل (٥٢) . فظهرت في العالم الجديد أيضاً الصحف العربية والجمعيات الأدبية . وأدت ظروف الحياة الجديدة ، ولا ريب ، إلى خلق اهتمامات وقابليات جديدة حاولت ان تعبر عن نفسها بفنون من الأدب جديدة . غير ان المدرسة السورية المتأمركة لم تنشأ إلا في السنوات الأولى من القرن العشرين . وحينئذ ظهرت حركة أدبية كان باستطاعتها ، بسبب الصلات الوثيقة التي كانت تربط بين المهاجرين ووطنهم الأم ،

ان تسترعي الانتباه وان تحدث صدى في سوريا وفي مصر . أما هؤلاء الأدباء المهاجرون ، فقد انبتت الصلة لديهم بين الماضي والحاضر بشكل تام قاطع ، واستطاعوا هم واشياعهم ان يكونوا أكثر المدارس الأدبية تميزاً في الأدب العربي الحديث .

٢ ـ المنفلوطي والاسلوب الجديد

في بحثنا السابق عن الأدب العربي في القرن التاسع عشر ، تعمدنا ابراز ناحيتين من نواحي الموضوع ، وهما الصراع بين القديم والجديد من المفاهيم والمبادئ ، ثم ظهور الاسلوب النثري البسيط ، ظهوراً تدريجياً . فاذا سأل سائل لماذا تقدم هذه القضايا التي تعتبر ضيقة النطاق خاصة ، على البحث المفصل في السمات الذاتية والخصائص الأدبية لبعض الكتّاب ، فان الجواب يأتي على شقين : اولهما ان هاتين القضيتين أثرتا في أدب العصر تأثيراً حقيقياً ، كما ان كل ناحية من نواحي الحياة في الشرق العربي تأثرت بالصراع نفسه الذي احتدم بين القديم والجديد من الأفكار ، وبقضية الاسلوب الجديد . ومن ناحية أخرى ينبغي أن نعترف بان النتاج الادبي في هذا القرن كان ذا قيمة ضئيلة في ذاته ، ويقتصر خطره على اثره في هذا الاتجاه أو ذاك . وليس في مصر وسوريا اليوم سوى قلة من الشبان الذين يعرفون أسماء الأدباء الذين ظهروا في العقدين الثامن والتاسع من القرن الماضي ، أما آثارهم فانها لا تجد في الحقيقة أي صدى عن أحد منهم . وباستثناء ناصيف اليازجي وحده ، الذي كان في الواقع شيخاً من شيوخ الأدب العربي القديم تأخر بـه الزمن ، كان كتّاب القرن التاسع عشر يعكسون بصدق الأفكار والأحوال والمشكلات

التي كانت سائدة في عصرهم ومجتمعهم . وبعد هذا التطور الذي حدث، لم يعد لهم سوى قيمة تاريخية .

ولذا فانه من المناسب أن نتوقف عند عتبة القرن العشرين ونبحث في حقيقة المشكلة الأدبية التي كانت تعترض سبيل كتّاب الجيل الجديد، وفي مدى ما أفادوه من تجربة اسلافهم في سعيهم إلى ايجاد حل لها .

لهذه المشكلة ناحيتان احداهما نفسية والثانية اسلوبية . وأولاهما أعظم شأناً ولكن تناولها باسهاب ينأى بنا بعيداً عن حدود هذه الدراسة . وتمتد بجذور هذه المشكلة إلى أساليب التعليم التي كانت شائعة في مصر وفي سواها ، وإلى التغير الذي حدث في عقول المتعلمين ، وقدرتهم ، أو عدمها ، على التمسك بالنظرة الاسلامية الخالصة إلى العالم ، أو على استيعاب الأساس الثقافي الذي يرتكز اليه الفكر والأدب في الغرب . ومن الجلي ان تقليد النماذج الغربية ، الذي أدى اليه تأثير الحياة الغربية العنيف في الشرق ، ظل ، ولا بدّ من ان يظل ، عقيماً إلى ان يتم هذا الاستيعاب في هيئة اجتماعية واضحة الطرائق بينة الغايات في فكرها . أما أدب أوائل القرن التاسع عشر ، الذي اختلف بين بعث لنماذج من أدب العصور الوسطى ، لا يتسم بالحياة ، وتقليد للنماذج الغربية لا يستند إلى استعداد فكري كاف ، فلم يكن من الممكن أن يكون إلا هزيلاً عقيماً . وقد اضطربت الحياة الثقافية للجماعة بأكملها ، بسبب هذا التناقض الأساسي بين المنهج الفكري القديم ، المتصل بالعقيدة ، والحرية الفكرية التي تهيئها الأساليب العلمية الغربية .

ومهما يكن من أمر فقد استمرت هذه الازدواجية في الاسلوب ، وما نتج عنها من اضطراب ، سحابة القرن الماضي في مصر . بل انها لم تنتزع تماماً حتى اليوم . فبذورها تلقى في المدرسة حيث يقوم الشيوخ من خريجي المعاهد الدينية بالتدريس جنباً إلى جنب مع خريجي الجامعات

الأوروبية [٥٣] . وتتضح آثارها الضارة بجلاء في تلك الروح الساخرة أشد السخر ، التي تشيع بين المثقفين المصريين . وهي رفيق لا بد منه لمثل هذه الحالة من القلق الثقافي . وحتى سنة ١٩١٤ على الاقل ، لم يكن ثمـة سوى قلة من التلاميذ الجادين الذين استطاعوا التغلب على تلك العقبة التي أقامتها دراستهم الأولى في سبيلهم . وهذا ، في الاكثر ، هو السبب الذي أتاح للكتاب السوريين الذين تعلموا منذ البداية على أسس غربية سليمة ، أن يتولوا زعامة حركة التحرر في العقود الاخيرة من القرن الماضي .

وكان لا بد للأدب من أن يسير في خط مواز . فقد كانت الأفكار القديمة والحديثة ، تستند إلى مفاهيم متضاربة لا مجال للتوفيق بينها . فالنظرة القديمة إلى الأدب جعلت منه وقفاً على قلة من الناس ، أو سراً من الاسرار يستغلق فهمه إلا على الذين درسوا على الطريقة القديمة . ولم تكن غايته توفير التفتح الذهني وحسب ، بل والدربة العقلية أيضاً . وكان الأديب القديم يحتقر البساطة ، ويزورّ عن السهولة ويؤثر اختيار اسلوب عويص يكتنفه الغموض وتجمله الاشارات الأدبية والبراعة اللوذعية . غير ان انتشار التعليم وارتفاع نسبة المتعلمين أوجد حاجة إلى الكتب السهلة المفهومة الممتعة . وقد كانت المشكلة في أساسها شبيهة للمشكلة نفسها التي واجهت الكتّاب الانجليز في أوائل القرن الثامن عشر ، حين اقتحم ديفو واديسون وستيل السبيل إلى التخلص من اسار أسلوب النـثر الكارولييي ، وان كانت المشكلة في البيئات العربية أكثر تعقيداً . وأدت الجهود نفسها التي بذلهـا مدرسو اللغة العربية في المدارس لصد هـذا التيار إلى تقوية رد الفعل ، « وهذا هو السر في انك ترى المعلم يبدأ بدراسة اللغة العربية والاجنبية معاً ويسير فيهما جنباً إلى جنب ثم إذا هو وقد أخذ من اللغـة الأجنبية بحظ أكبر وتأدب بأدبها وهجر اللغـة العربية ... ذلك لأنه يرى في الأدب الغربي جدة في التفكير وتمشياً مع

الحاضر وروحاً وحياة ونشاطاً لا نجدها في العربية . فأين الروايات العربية التي تمثل حياتنا الاجتماعية وأين الشعر العربي الذي يمثل عواطفنا الحاضرة وأين الكتب العربية الطلية الجذابة التي نضعها في يد فتياننا وفتياتنا نهذبهم بها . وأين القصص اللطيفة المصورة التي نقدمها لأطفالنا »[٥٤] . وقد أكد أستاذ آخر ، هو الدكتور طه حسين ، اثر هذه المقارنة بين الأدبين في خلق نفور من الأدب العربي في نفوس الطلاب ، ودفعهم إلى ايثار الأدب الغربي . ويمكن أن يضاف إلى ذلك ان مثل هذه الرغبة إذا استثيرت ، فليس من المحتمل أن تبحث عما يسدها ويرضيها في روائع الأدب الغربي .

في هذه الفجوة الآخذة بالاتساع تغلغل الكتّاب السوريون في العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر ، فقد أخذوا يكتبون بزعامة جرجي زيدان مقالات جديدة ممتعة ، بلغة يفهمها كل القراء ، أو كما قال المنفلوطي[٥٥] : « يؤثر ان يتعلم عنه الجاهلون على ان يرضى عنه المتحذلقون » . وعلى الرغم من جسامة الخدمات التي أداها أبناء المدرسة السورية للأدب العربي الجديد ، فانهم لم يحلوا المشكلة بوجهيها . ولم يكن باستطاعتهم أن يفعلوا ذلك — عجزوا عن أن يحلوا المشكلة النفسية ، لأنهم كانوا نصارى . والأدب العربي ان كان يرجى له مستقبل ، فلا بدّ من أن يعتمد على الاكثرية الاسلامية الساحقة . وعجزوا كذلك ، لأسباب مشابهة ، عن أن يحلوا المشكلة الاسلوبية . ففي تاريخ الأدب العربي القديم نصراني واحد نبغ في فنه ، وهو الاخطل . أما أصول الأسلوب الأدبي العربي فقد صاغها العرب على غرار النماذج الأدبية الاسلامية ، وعلى رأسها جميعاً القرآن الكريم والحديث . ولم يكن ممكناً أو مستحباً ان يبتّ الأدب العربي الحديث صلته ، بشكل حاسم ، بماضيه الاسلامي مهما يمعن في اقتباس الاوضاع الجديدة . نعم لا مانع من ان يطّرح جانباً ذلك الغثاء الذي تراكم عبر القرون ،

ولكن شريطة أن يعب من ينابيع وجوده . وقد كان النصراني محلاً عن تلك الينابيع في فترة التعليم واللقانة .

وقد رأينا سابقاً ان المحافظة الدينية عند الجيل الاول من الكتاب المسلمين كانت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بتراث الأدب العربي بأجمعه ، بحيث لا تبيح أي تبسيط مهما يكن نوعه . ولكن حركة الاصلاح التي قادها محمد عبده أحدثت هنا أيضاً تغييراً جذرياً . فبالرجوع إلى آثار القرون الأولى تكشف لعين الجيل الجديد أسلوب أدبي متسم بالبساطة والقصد ، لم يكن قد اصطبغ بالمحسنات البارعة التي لحقته فيما بعد . وأخذوا يقابلون بين اسلوب ابن المقفع وما فيه من سهولة ووضوح ، واسلوب مدرسة الحريري . أما وقد اختفت الموانع الدينية فلم يكن ثمة سبب للتردد . ولا ريب ان التطرف الديني كان حافزاً قوياً نحو التطرف الأدبي أيضاً . وكان من شأن ذلك ان يؤدي فيما بعد إلى عناية واسعة النطاق بدراسة النتاج الأدبي القديم بأجمعه . ولكن هذا الاتجاه كان ما يزال في بدايته في العقد الأول من هذا القرن (٥٦) . أما أدباء المدرسة السورية المتأمركة فكانوا قد أخرجوا شعر أبي العلاء المعري إلى النور (٥٧) . وكان الاتجاه العقلي والتشاؤم اللذان وسما شعر المعري بميسمهما يجدان قبولاً لدى الروح السائد في ذاك العصر . وليس هذا فحسب بل كانا يهيئان مجالاً للالتقاء بين الفكرين العربي والغربي . وكان الدرس الاول الذي استخلص يومئذ من دراسة الأدباء القدامى هو ان أدباء العرب لم يكونوا موثقين إلى عجلة تقاليد مدرسية بالية ، بل كان لديهم الحرية لا لأن يعيدوا بساطة العصور البدائية بل لأن يبدعوا لهذا العصر ، كما أبدع اولئك لعصورهم ، ولأن يحافظوا على استمرار التراث العربي في حقبة قائمة على الهدم والبناء ، مقرين ان ذلك التراث معين مشترك يستمدون منه جميعاً .

بقيت ثمة مسألة ثانوية ، ان الأدب العربي القديم لا يحتوي على نماذج

تحتذى في خلق أدب نثري يصلح للتسلية ، إذا كتب بأسلوب جديد . فما هو الاسلوب الذي ينبغي أن يحتذيه فن الترسل الحديث ؟ كان الجواب على مثل هذا السؤال مقروناً بعدد من الاعتبارات ، أولها الحيرة الفكرية في صفوف الكتّاب والقراء والشعراء الذين كانوا يناضلون لانتاج مؤلفات على شيء من الطول . وقد كانت القدرة على التركيز مفتقدة إلا في أوساط السوريين . ولذا اقتصرت المؤلفات الطويلة المبتكرة التي ظهرت حوالي نهاية القرن على القصص . ولم يكن بينها أثر يحمل اسم كاتب مصري (٥٨) سوى « حديث عيسى ابن هشام » ، ذلك الكتاب المبتور المضطرب الذي ألّفه المويلحي الابن (مع انه يمكن اعتباره أكثر الآثار الأدبية التي ظهرت في الأدب العربي لهذه الفترة اصالة وحيوية) . وكانت فرص النشر المهيأة للكاتب العادي آنذاك ذات أثر اعظم . فبهذا الجمهور المحدود ، كان الناشرون يترددون طبعاً في الاقدام على انفاق المال على نشر محاولات الكتّاب ، كما كان الكتّاب أنفسهم يحجمون عن صرف الجهد في تأليف الكتب ، مع ما يتسم به هذا العمل من المغامرات وقلة الجدوى . وقد هيأ انتشار الصحف اليومية والمجلات الفرصة لبعض الكتّاب لكي يحصلوا على الرزق والشهرة ، ولكن الصحف في الوقت نفسه جعلت المجال مقصوراً على المقالة القصيرة . ولذا كانت أكثر الكتب التي أصدرها المؤلفون المصريون مجموعة من المقالات المتعددة الموضوعات استلت من الصحف ونشرت منقحة أو دون تنقيح . وكانوا في ذلك يترسمون خطى أسلافهم السوريين ، إذ كانت جهود هؤلاء أكثرها صحفية ، ولذا كانت كتاباتهم تعد لتلبي حاجاتهم . حتى قصصهم كانت في أصلها مسلسلات . وقد أدت جميع هذه الاسباب إلى أن ينصرف الكتّاب المصريون إلى أدب المقالة . وحين تملكوا ناصية هذا الاسلوب الخطر الملائم ، لم يتطلعوا ، إلا نادراً ، إلى معاناة التجربة في أنواع من الأدب أوسع

نطاقاً وأقل نفعاً .

ولكن السنوات الاولى لهذا القرن شهدت خطوة إلى الامام . فقد كانت غاية الكتّاب السوريين حتى ذلك الحين تعليمية في أساسها ، وموجهة إلى أكبر عدد من الناس . وكان ذلك يأتي بطريقة صريحة أحياناً ، وبطريقة غير مباشرة أحياناً أخرى . ومن أجل غايتهم تلك ، كانت العناصر الضرورية هي الوضوح والبساطة . أما التنوق في العبارة ، فقد كان أمراً ثانوياً ، هذا ان كان مرغوباً فيه على الاطلاق . ولكن الجيل التالي منهم ، فمع احتفاظه بقالب المقالة ، أخذ يصب في ذلك القالب مادة أكثر تعلقاً بالأدب . فمن ناحية احتفظ فرح انطون (١٨٧٤ — ١٩٢٢) بالأسلوب البسيط ، ولكنه اصطنع المقالة والقصة للتعبير عن فلسفته الخاصة في الحياة [٥٩] . وكان في ذلك الحين متجهاً بقوة نحو روسو والرومنطيقيين الفرنسيين . وعلى الرغم من تشاؤمه ونزعته اللادينية ، أو بسبب منهما ، كان لكتاباته أثر ملموس على تلك الفئة من القراء التي كانت اكثر عمقاً في تفكيرها . ولكنه كان سابقاً لعصره ، ثم ان الحاجة المادية دفعته إلى معالجة أنواع من الأدب أكثر شعبية . ومن ناحية أخرى كان الكتّاب اللامعون في المدرسة السورية المتأمركة الناشئة [٦٠] منصرفين إلى خلق أسلوب أدبي جديد ، وهو « الشعر المنثور » الذي استمدوا وحيه من والت ويتمان ومن الشعر الانجليزي الحر .

بيّنا فيما مضى ان الكتّاب المصريين إبّان هذه النهضة الأدبية أخذوا ينافسون الكتّاب السوريين على هذا السبق الذي حققوه . ففي حقل الصحافة استطاعت الصحف الاسلامية والوطنية أن تصل إلى طبقات كاملة من القراء ، لم تكن تستهويهم الصحافة السورية وفي الوقت نفسه كانت تحاول أن تعيد تفسير الافكار الجديدة ، التي أتت بها الثقافة الغربية وفسرها السوريون تفسيراً جديداً يتلاءم وأسس الثقافة الاسلامية .

ولم يكن الوقت قد حان بعد لاحداث تغيير جذري ، غير ان خطوات الاصلاح كانت تسير بسرعة لم تكن ممكنة إلا في فترة الجيشان هذه ، حين كانت تتنازع المبادئ القومية ، والدعوة إلى الجامعة الاسلامية والاصلاح الديني والثقافة الغربية ، مع قوى المحافظة على احتياز الروح المصرية . وقد كان ذلك الصراع يتمثل أحياناً في منافسة مختلطة ، وأحياناً في تحالف مريب .

وقد وجدت روح العصر القلقة المناضلة الحيرى تعبيرها الأدبي المتميز في مؤلفات السيد مصطفى لطفي المنفلوطي (١٨٧٦ – ١٩٢٤) ، الذي اختلط في نسبه الدم العربي بالدم التركي . تلقى المنفلوطي تعليمه الديني في الأزهر . وبعد أن عرفه الناس شاعراً أخذ يعالج النثر ، تحت جناح الشيخ علي يوسف في صحيفة « المؤيد » . وقد تميز منذ البداية بتعدد مجالات اهتمامه . تلك الاهتمامات التي كانت تبدو يومئذ أمراً غريباً بالنسبة إلى الشيخ المحافظ . وتبين كتاباته مدى عمق تأثره بمؤلفات المدرسة السورية من ناحية ، وخاصة مؤلفات فرح انطون (إذ كان المنفلوطي يجهل اللغات الأوروبية) ، وبحركة الاصلاح الديني والجامعة الاسلامية ونمو القومية المصرية من ناحية أخرى . وربما احتقب في ذاته كل نزعات عصره المتعارضة التي لم يحسن الآخرون التعبير عنها . وقد بقيت مقالاته التي أعيد نشرها باسم « النظرات » سنة ١٩١٠ – وتلتها طبعات أخرى مزيد عليها – بقيت حيّة مقروءة بينما اختفى شأن الهجمات العنيفة التي شنها عليها المحافظون والمجددون على السواء ، ولا تزال « النظرات » حتى اليوم أكثر الكتب تداولاً في الأدب العربي الحديث (٦١) .

ليس من العسير علينا أن نفسر انجذاب القراء المصريين إلى « النظرات » . ذلك ان الأدب العربي لم يشهد من قبل مثل هذه المقالات والمواعظ الطلية المشرقة . وقد لاقت بأسلوبها وموضوعها

وطريقة العرض فيها اقبالاً سريعاً من القارئ المصري . ولم يكن الفضل في ذلك كله إلى قوة خارقة في الاستبصار النفسي لدى المنفلوطي ، ولا إلى اختياره أسلوباً أدبياً متفرداً ، كل ما هنالك انه كان ينظر خلال نفسه ، ويسطر على الورق ما استوعبه ذلك العالم الاصغر – أعني نفسه – من صورة مصر قبل الحرب ، مستغلاً البراعة المصرية المحلية ، مستعملاً اسلوب المثقف المدرب ولغته ، غير عابئ بضروب التناقض ، مستلهماً روح الاخلاص التام .

وقف المنفلوطي موقف المصلح الديني فهاجم روح المحافظة وحصنها الذي تأرز اليه ، وهو الجامع الازهر . وانتقد عبادة الأولياء والطرق الصوفية الخ ... إلا انه تنكب الجادة حين هاجم أستاذه الشيخ محمد عبده (٦٢) . وبعد ان وجه اليه اللوم في احدى الفقرات لأنه استغل الآراء الحديثة في تفسيره للقرآن ، مضى هو نفسه في الفقرة التالية فأورد تفسيرات أكثر منها تطرفاً . وقد كشف في كل صفحة من صفحات كتابه عن تأثره بالتيارات الفكرية الغربية ، هذا بالاضافة إلى ما لديه من غيرة اسلامية متأججة ، أدت به أحياناً إلى ان يتهم جميع الدراسات الغربية ، وأحياناً أخرى إلى أن يحتج على مذابح الارمن (٦٣) . وليس كالمنفلوطي من يُتخذ مثلاً باهراً على اثر التيارات الغربية في العالم العربي ، فهو امرؤ كان بعيداً تمام البعد عن الاتصال المباشر بالغرب ، ومع ذلك فانه تأثر تأثراً بالغاً بكل من روسو وفكتور هيجو . وشبيه بهذا في الافصاح عن المؤثرات الغربية لديه اعجابه بأبي العلاء المعري فقد اقتبس من شعره ولخص «رسالة الغفران» في مقال واحد ، ثم حاكاها في مقال آخر (٦٤) . وفي الوقت نفسه كانت غيرته الاسلامية تجد منافساً جديداً لها في الشعور القومي المصري الذي كان يزعم انه وريث طيبة كما انه وريث بغداد . على انه اعترف ، بحماسته المعروفة ، بدين مصر العظيم للسوريين (٦٥) .

أما نظرته الاجتماعية فقد كانت متأثرة بالمذهب الطبيعي المثالي النظري لدى مفكري القرن الثامن عشر ، والرومنطيقيين الفرنسيين ، وذلك عن طريق فرح انطون . وتعتبر مقالته « مدينة السعادة » (٦٦) محاولة مبكرة قام بها لجلاء أفكاره الاشتراكية الغامضة . على ان أفكار هؤلاء الكتّاب كانت تحوم دوماً في صورة عاطفية فوق صفحاته ، مثل ذلك مقارنته بين الحرية التي يتمتع بها الحيوان ، والعبودية المصطنعة التي يرسف فيها الانسان (٦٧) . وكانت مشاعره تثور في الاكثر عطفاً على الضعفاء والمظلومين ، فكان ينادي بالاحسان في المقالة تلو الأخرى وخاصة بالاحسان إلى النساء . ومع ذلك فقد هاجم قاسم أمين واتهمه بأنه أفسد المرأة المصرية ، وأكد جهل المرأة بالنسبة للرجل (٦٨) . وقد أدت به فطرته الحزينة العاطفية إلى أن ينظر نظرة تشاؤم شديد إلى الانسانية ؛ فكانت الحياة في نظره وادياً من الدموع ، ينشد الهرب منه في عالم الخيال . كتب يقول : « انني أحب الجمال خيالاً أكثر مما أحبه حقيقة ، فيعجبني وصف الروض أكثر مما يعجبني مرآه ، وأحب ان أقرأ وصف المدن الجميلة ... ولا يهمني ان أراها كأنني أريد أن أستديم لنفسي تلك اللذة الخيالية وأخاف أن تحول الحقيقة بيني وبينها » (٦٩) .

وكثيراً ما كان شعوره بالظلم الاجتماعي يؤدي إلى نوع من الكلبية المتطرفة ، وتلك كانت أفدح عيب في شخصيته كأديب . فلم يسلم شيء من سوطه حتى المصلحون لم تكن معاملته لهم خيراً من معاملته للأغنياء وذوي النفوذ . وكان في غمرة ضيقه النفسي ينكر الاخلاص الانساني كلية (٧٠) . على ان احتقاره الأعظم كان ينصب على السياسيين ، اسمعه يقول في معرض تبرير اجتنابه الخوض في الموضوعات السياسية ، « أيستطيع الرجل أن يكون سياسياً إلا إذا كان كاذباً في أقواله وأفعاله » (٧١) .

ولقد كانت الشهرة التي حظي بها المنفلوطي ، تعزى إلى أسلوبه أكثر مما تعزى إلى مضمون مقالاته . ولذا قد يكون من العسير على الأوروبي أن يحكم عليها حكماً صحيحاً . ويدرك المنفلوطي إدراكاً واضحاً الحاجة إلى تغيير أساليب اللغة العربية ، وكثيراً ما يعبّر عن اعتقاده بأن سرّ الأسلوب كامن في تصوير الكاتب تصويراً صادقاً لما يدور في عقله من أفكار . ولذا كان ينادي بضرورة الاطلاع على روائع الأدب العربي ، مؤكداً ان الضعف الماثل في أكثر الكتابات المعاصرة ، مرده إلى الجهل وإلى فقدان الثقة بالنفس . أما فيما يختص به فقد أنكر أي نوع من أنواع التقليد ، وكان يعبّر عن أفكاره بحرية تامة ، مستعملاً اللغة التي تروقه .

وقد أدى ذلك ، كما هو متوقع ، إلى مزيج من القديم والحديث . ويتجلى الحديث في مسحة السلاسة التي يتسم بها اسلوبه ، وخاصة في مقاطعه القصصية ، ثم في الاطار الذي اختاره لمقالاته . وكان يلذ له أن يستهل كلامه بصورة مألوفة ، أو بأمثولة بسيطة ، تصلح احداهما لأن تكون موضوعاً لمقاله ، وكثيراً ما تتحول على يديه إلى قصة كاملة . فثمة مشهد مضحك مع البعوض جعل منه مقدمة للهجوم على الانسان ، وفي موضع آخر يودع المرح ، بشيء من الوقار المصطنع ، قبل أن يخوض في حملة تشهير يشنها على المدنية الغربية . وتتجلى الجدة أيضاً في استعاراته وتشبيهاته ، مع ان القراء الأوروبيين لا يتمكنون في الغالب من ادراك مدى جدتها في اللغة العربية . ويتضح أثر الكتّاب السوريين المتأمركين في مقطوعات « الشعر المنثور » ، الذي نجده في كتاباته الأولى ، ولكن على الرغم من شيوع هذه المقطوعات ، فإنه يبدو أنها رافقت شعره المنظوم إلى هوة النسيان .

ومع هذا كله لم يستطع التخلص تماماً من اسر التكلف الموروث . كان ينتقد السجع ، ومع ذلك كان لا يلبث أن يقع فيه حينما ترتفع

النغمة العاطفية في كتاباته . وليس أثر السجع سيئاً على الدوام ، فاذا استعمله الكاتب في موضعه فانه يوفّر لمن كان من القراء مثل كاتب هذه السطور يعتبر السجع حلية طبيعية مشروعة للأسلوب العربي ، ضروباً من الايقـاع والاتقان ، من المؤسف ان أكثر معاصريه يفتقرون اليهما . ولكن استعمال السجع يغدو مثاراً للنقد ، عندما يغدو غـاية في ذاته ، ويصبح ضرباً من المبالغة — الأمر الذي نجا منه المنفلوطي دون شك . ومن سوء الحظ انه نزع في مقالاته الأخيرة إلى ان يقصر السجع على تلك الفقرات الـتي تبدو حشواً . وثمـة عيب يشارك فيه معظم الكتّاب العرب ، وهو استعمال التوازن في الالفاظ والمقاطع ، وذلك بايراد مترادفات مسجعة أو غير مسجعة ، لا تضيف شيئاً إلى المعنى ، بل تعطل سياق القصص وتسلسل التفكير . وفي بعض الاحيان ، يؤدي به الاسهاب إلى استعمال بعض الجمل الغثة (٧٢) . أما ما يمكن أن يتهم بـه المنفلوطي من التقعر الذي كان يعيبه على الآخرين ، فمسألة يترك الجواب عليها ، في الاوضاع الحاضرة للأدب العربي ، إلى هؤلاء الذين كانوا يعرفونه معرفة شخصية .

وتختلف المقـالات الأخيرة عن المقـالات الاولى إلى حد ما في الأسلوب والمضمون ، اختلافـاً لا يسر . فالكتابة غدت أكثر آلية وأقل فكاهة ، والتحلية أكثر تكلفاً . وثمـة جهد أكبر لتحقيق التوازن والترادف . ولم يعد لخيـاله ذلك الاتساع ، وأصبحت الغاية التعليمية لديه أشد وضوحاً . يضاف إلى ذلك كله شيء من التكرار في أفكاره . وقد ازدادت غيرته الاسلامية وعداوته لانتشار الاثر الغربي حدة (٧٣) ، وأدى به ذلك في بعض الاحيان إلى تمجيد العادات العتيقة ، بل الاشادة بالنظم السياسية القديمة (٧٤) . مع انه هو نفسه ظل متأثراً بالفكر الغربي في تفسيره للآداب الدينية والاجتماعية ، ويبدو انه لم يكن يشعر بذلك التناقض .

ومهما يكن من أمر ، فان جهود المنفلوطي ، إذا أخذت بشكل عام ، تمثل تقدماً ملموساً بالنسبة إلى جميع سابقيه . فقد كان عمله أول محاولة ناجحة للافادة من التراث القديم في تلبية مطالب الأدب الشعبي ، على الرغم مما في ذلك من نقص يمكن تداركه . وليس في الأدب العربي الحديث إلاّ قلة من الكتب التي توفر ما توفره « النظرات» من ألوان المتعة . وكثيراً ما يحجب رونقها ما في أفكارها من تهافت ومن افتقار إلى الاصالة . ولا يشعر القارئ بما فيها من تكرار في الأفكار والعبارات والاستعارات ، ثم ما في لهجتها من روح الهجوم والنقد ، إلا حين يقرأها من أولها إلى آخرها . عندئذ فقط تفتر في نظر القارئ ، وتجعله يشعر ان المنفلوطي استهلك طاقته في « النظرات » .

وكما ان خصائص أسلوب المنفلوطي لا بدّ من أن تفقد الكثير عند الترجمة ، فان الفرق بينه وبين أسلافه من السوريين قد يتضح على أشده عند مقارنة مقالتين كتبتا بطريقة تكاد تكون واحدة في معالجة موضوع واحد هو : « الغنى لا يوفر السعادة » .

يستهل جرجي زيدان مقالته (٧٥) منبهاً إلى ان السعادة لا ينبغي أن يبحث عنها في الغنى . وهو لا ينكر حاجة الانسان إلى المال ولا يلوم الساعين إلى اكتسابه ولكنه يرى ان التماسه من طريق الزواج يجر في طريقه نتائج أخلاقية ومادية سيئة ، يقول : « لا يغرنك يا صاحبي ما تراه في أصحاب الأموال من الترف والرخاء وسعة العيش ... تعال معي إلى تلك القصور الباذخة ... »

وبعد أن يصور الكاتب زوجاً يائساً ، لا تعنى زوجه إلا بالازياء ، وتنفق لياليها في الرقص مع من هم أكثر جاذبية منه ، يعود إلى استخلاص العبر من أخطار المال . ولا ترتفع لهجة المقالة عن مستوى المحادثة الممتعة ، مع شيء من الخفة في بعض الاحيان .

أما المنفلوطي فانه يستهل مقالته (٧٦) بصفحتين من الوصف الرائع لقصر فخم « يطاول بشرفاته الشمّاء أفلاك السماء » ، كتبه بأسلوب مسجع متقن محكم . ثم يمضي إلى وصف رجل مريض ينتظر طوال الليل عودة زوجه المستهترة وابنه الخليع ، وذلك بلغة جليلة على بساطتها ، ويعلم من خادمه الاسود الوفي ان قسوتهما هذه عليه نتيجة للحياة المستهترة التي كان هو قد انغمس فيها . وعندما يطل من النافذة ليتنشق نسمات الفجر الرطيب يتأدى اليه صوت البستاني وزوجه وهما يقارنان بين سعادتهما البسيطة وثرائه وبؤسه ، ويرى وهو يعالج سكرات الموت كيف يتداعى حطام حياته من حوله . ويتضح الفرق بين الكاتبين من مبالغة المنفلوطي المسرفة وانعدام الحيوية في شخصياته التي ليست سوى نماذج مجسمة للفضائل والرذائل (٧٧) .

أما كتب المنفلوطي الأخرى فهي تتألف من مجموعة أقاصيص دعاها « العبرات » (٧٨) ، وعدد من القصص الفرنسية الرومانسية المترجمة سواها حين اطلع عليها في مسوّدات عربية (٧٩) . كما ان عدداً من أقاصيص « العبرات » تعتمد على مواد مترجمة ، كما هو الأمر في عديد من مقالات « النظرات » . ولكن يبدو ان هذه الترجمات التي وردت في النظرات ، قصد بها من ناحية ان تكون تجارب لاستبانة قدرة العربية على نقل بعض القطع الشهيرة في الأدب الغربي (مثل : تأبين هيجو لفولتير ، وخطابي بروتس وانطونيوس في « يوليوس قيصر ») . وفي « العبرات » يغرق المنفلوطي نفسه في العاطفية المتشائمة التي اتسمت بها المدرسة الرومنطيقية المتطرفة ، مع استمرار عدم الحيوية التي أظهرها في رسم شخصياته في « النظرات » (٨٠) . وعلى الرغم من الشهرة التي نالها ذلك الكتاب ، بسبب خصائصه الاسلوبية ، فانه أدنى مرتبة في الأدب العربي الحديث ، من « النظرات » .

٣ ـ المجددون المصريون

تعتبر الفترة بين ١٩١٤ ـ ١٩١٩ ، وان كانت فترة هدوء نسبي ، نقطة تحول في تطور الأدب العربي الحديث . وهي فترة تتفق في تاريخها مع الحرب الأوروبية ومع ذلك فان تلك الحرب ليست مسؤولة ، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ، عن إحداث ذلك التغير . وإنما العنصر الجديد الذي أحدث هذا التغير هو ظهور مدرسة متميزة من الكتّاب المصريين ، بدأت بداية ضئيلة في السنوات السابقة للحرب ، واستجمعت قوتها خلالها ، ثم برزت بروزاً مفاجئاً عند استئناف النشاط الأدبي بعد الحرب . ولكي ندرك خطر هذه الحركة لا بدّ لنا من أن نتأمل الوضع كما كان سنة ١٩١٢ . ففي ذلك الوقت ـ كما بينا سابقاً ـ كان ثمة نزاع حاد بين مدرستين متباينتين من مدارس الأدب العربي . فهناك المجددون ، وهم في الاكثر سوريون ، أو سوريون مسيحيون بوجه أدق ، وعلى رأسهم المدرسة السورية المتأمركة . وعلى الطرف الآخر كان انصار القديم الذين كانوا ما يزالون متشبثين بالتقاليد الاسلامية للعصور الوسطى . وقد كانت لهم الغلبة في مصر وفي سوريا المسلمة . وبين هذين الطرفين ، درجات متوسطة متفاوتة ، تضم عدداً من الكتّاب ، لكل منهم أثره الواضح بمفرده ، الا انهم لم يكونوا يشكلون طائفة متحدة اتحاداً كافياً في الأسلوب والغاية ، بحيث توازن احدى هاتين

المدرستين المتعارضتين . وكان جرجي زيدان والمنفلوطي أشهر هؤلاء الاشخاص الذين يقفون موقفاً وسطاً ، إلا ان أياً منهما ، على الرغم من مواهبهما العظيمة وشهرتهما الواسعة ، لم يكن بمقدوره – على ما بينا في الفصل السابق – أن يحدث حركة أدبية متميزة . فلقد كانت كتابات زيدان فاترة تتسم بالنزعة التعليمية ، كما كان المنفلوطي شديد الضحالة في فكره ، عظيم الميل إلى الأسلوب القديم ، بحيث لم يستطع اجتذاب القراء الذين كانوا ينشدون في الادب العربي شيئاً مشابهاً لما يجدونه في الكتب الغربية التي ألفوها .

وقد كانت نتيجة ذلك الوضع ان تطلعت أنظار المثقفين من القراء إلى اولئك الأدباء السوريين المتأمركين الذين استطاعوا بجرأتهم وابتكارهم ان يجعلوا من أنفسهم زعماء لحركة التجديد ، وبذا احتلوا مكاناً بارزاً في الأدب العربي المحدث ، على الرغم من الهجمات العنيفة التي كان يوجهها اليهم أنصار القديم (٨١) . ولا حاجة بنا هنا ان نوغل في بحث أفكارهم وأساليبهم الأدبية . إذ انهم كانوا موضوع دراسة قيمة كتبها الأستاذ كراتشكوفسكي في مجلة «عالم الشرق» Le Monde Oriental (٨٢) غير ان المدرسة المصرية الجديدة ، استطاعت أن تتحدى زعامتهم ، وتجحت في ذلك بوجه عام ، خلال السنوات العشر الاخيرة (٨٣) .

وتؤرخ بداية المدرسة الجديدة ، بتأسيس جريدة «الجريدة» سنة ١٩٠٧ ، وكانت لسان حزب الامة الذي لم يعد له وجود الآن . وقد رسم سياسة هذه الجريدة الجديدة ، مديرها السياسي أحمد لطفي السيد . وقد فتحت هذه الجريدة صفحاتها – بفضل نفوذه وتأثيره – لحركات الاصلاح الاجتماعي والأدبي المعاصرة ، على خلاف معاصراتها من الصحف المصرية ، كاللواء التي كان يصدرها مصطفى كامل وكانت أهدافها سياسة محضاً ، و «المؤيد» المحافظة . وقد التف حول لطفي السيد الشبان المسلمون أبناء الجيل الجديد في مصر ، ولم يكن هؤلاء ممن

تأثروا بالمبادئ الوطنية النامية وحسب ، بل ممن نالوا من العلم الغربي حظاً أوفى من حظ أسلافهم ، واستطاعوا في كثير من الحالات أن يستوعبوا قسطاً عظيماً من روح الثقافة الغربية ، من خلال اتصالهم الطويل بها في سني الطلب ، وخاصة في فرنسا . ولم تكن آمال هؤلاء الشبان تقتصر على أن يروا بلادهم حرة من الناحية السياسية وحسب ، بل ان تكون أيضاً قادرة على ان تتبوأ مكاناً لائقاً بها في العالم المتحضر. وقد كانوا في الوقت نفسه مسلمين ، ممن كانت تعاليم محمد عبده تحركهم نحو تكييف الأصول الأساسية للاسلام لتلائم المتطلبات الحديثة في الحياة والفكر . وكانوا على ادراك عميق بالتناقض القائم ، على أنهم كانوا مقتنعين بأن إزالته أمر ممكن وواجب ، على ان لا يكون ذلك بالعودة إلى القديم ولا بجذ كل صلة به كما فعل السوريون المتأمركون ، ولكن بطريق التربية والاصلاح البطيئة . وهذه هي المهمة التي كانوا يحسون بأنهم منتدبون لأدائها . وبهذا تكون «الجريدة» الميدان الذي تدرب فيه نفر من أشهر أدباء المدرسة الجديدة ، ومن بينهم محمد حسين هيكل الذي كان في ذلك الحين يدرس الحقوق في باريس ، والذي غدا فيما بعد الداعية الأول لهذه المبادئ .

على ان هذه الحركة الجديدة ، بقيت غضة الأهاب حتى سنة ١٩١٤ ، وقد طغا عليها ، في بلادها ، الكتّاب السوريون ، والحركة الوطنية المحافظة . وأوقفت الحرب أكثر نشاطها الظاهر إلى حين ، وتوقفت «الجريدة» عن الصدور ، وشغلت مكانها ، إلى حد ما ، جريدة «السفور» الاسبوعية التي كان يصدرها عبد الحميد حمدي أحد محرري «الجريدة» ، وهو الذي غدا فيما بعد أحد أعوان هيكل في تحرير «السياسة» . على ان الحركة مضت في سبيلها نحو الاستقواء إلى أن أخذت تؤتي ثمارها بعيد الحرب . وقد ساعد على ازدهارها حدثان خطيران : أولهما إعادة تنظيم الجامعة المصرية وتعيين لطفي السيد

مديراً لها [٨٤] ، ثم تأسيس حزب الاحرار الدستوريين ، الذي أصدر جريدة «السياسة» سنة ١٩٢٢ ، وأسند رئاسة تحريرها إلى محمد حسين هيكل . وبفضل هاتين المؤسستين ، اللتين كانتا وثيقتي الصلة ، تسنى لقوى التربية والاصلاح المبعثرة أن تتجمع وتتعاون ، وان يكون لها بفضل ذلك كله ، تأثير على الرأي العام المصري يزداد يوماً بعد يوم . ثم ان ما نشأ في الشرق العربي من حركات قومية ازدادت قوة بسبب الحرب ، وما أثارته تلك الحركات من حماسة ، لم تقدم فحسب حافزاً جديداً لنشاط المدرسة الجديدة ، بل انها أيضاً أتاحت لما نتج عنها من آثار أدبية ، عطفاً عاماً في العالم العربي ، باعتبار ان هؤلاء الكتاب هم المعبرون عن هذه المبادئ والمثل التي يعتنقها الجميع على تفاوت ما بينهم . ومع انهم كانوا ينساقون في الميدان السياسي في بعض الاحيان بتأثير العناصر المصرية المتطرفة ، وكانوا أحياناً يضطرون للخضوع لحكم الظروف الطارئة ، كانت الفئات المثقفة في الاقطار العربية المتحضرة تقدر جهودهم واخلاصهم ، كما تقدر اتصالهم الوثيق بحقائق الموقف وتعبيرهم الصادق عن أمانيهم ، على عكس ما كانت تفعله تلك الفئة المنعزلة من الكتاب السوريين المتأمركين [٨٥] . يضاف إلى ذلك ان هذه الفئات كانت تتأثر أيضاً بحفاظهم على التراث الاسلامي العربي المشترك .

والحقيقة اننا لو نظرنا إلى كل من هذه العناصر على حدة ، لتبين لنا انه ما من عنصر من هذه العناصر التي أسهمت في بناء المدرسة المصرية ، وفي إرساء بعض قواعدها يمكن أن يعتبر جديداً أو أصيلاً في الأدب العربي الحديث وهذه حقيقة تعيننا بعض الشيء على تفسير الغموض الذي اكتنف بداية ظهورها . والحقيقة أيضاً ان الحديث عن هؤلاء الكتاب باعتبارهم مدرسة ، هو نوع من التعبير المضلل وإن كان تعبيراً مناسباً . إذ انهم انقسموا إلى عدد من

الفرق ، وكانت بينهم فروق واسعة في المنهج والنشأة والمزاج ، بحيث ان ضمهم معاً يعتبر ضرباً من الاعتساف . على انهم بالفعل يشكلون جماعة يختلف أفرادها فيما بينهم بعض الاختلاف ، شأنهم في ذلك شأن المدرسة السورية المتأمركة ، غير انهم يلتقون في الغايات المرسومة والخصائص التي يشتركون فيها جميعاً على اختلاف حظهم من ذلك ، فهم يبذلون جهدهم لكي يكسبوا الأدب العربي الحديث عمقاً أكثر ويفتحوا أمامه مجالاً أوسع وينقذوه من الضحالة الذلقة التي ينحدر اليها الأدب القائم على الصحافة بوجه خاص . ويرمي أكثرهم إلى تطبيق المقاييس الجمالية والنقدية الحديثة على كنوز الأدب العربي القديم ، وعلى النتاج الأدبي الحديث أيضاً . وهم كذلك يبذلون ما في وسعهم للاسهام في إقامة حضارة جديدة . ويتميزون أيضاً بنظرة شاملة جديدة تضعف فيها حدة الخصومة التقليدية بين المجددين والمحافظين ، ويعملون على خلق أسلوب أدبي جديد ، يتفق والغايات والمقاييس الجديدة ، ويحافظ في الوقت ذاته على الايقاع المألوف للغة العربية . ولقد حققوا في ذلك نجاحاً يذكر بحيث ان تلك الاختلافات التي كانت تثور بين المحافظين والمجددين بشأن الاستعمال اللغوي ، فقدت وزنها ، وحل محلها اختلافات جديدة بين المحافظين والمتحررين ، حول المبادئ الأساسية للثقافة . ومن الناحية الأدبية ، لم تعد المزايا السطحية في أدب الكاتب هي التي تقرر حظه من التجديد ، بل الجواب الذي يقدمه على هذا السؤال : إلى أي حد يستطيع الأدب العربي أن يرجع إلى الأصول الاسلامية القديمة ، فيجعل منها المصدر الوحيد ، أو الأساسي ، الذي يستمد منه وحيه . على انه من النادر أن نجد أديباً مصرياً مسلماً ذا شأن ، يتنكر للماضي الاسلامي تنكراً تاماً كما يفعل الكتّاب السوريون المتأمركون . وفي الحقيقة انه مما ميّز المدرسة المصرية عن تلك المدرسة ، ان أكثر أفرادها إمعاناً في التجديد ما يزال

يسعى إلى مـا يسميه جبران خليل جبران متهكماً « ترقيـع الثوب المهلهل » .

على ان هذه الخصائص ليست في الحقيقة وقفـاً عـلى الكتـّاب المصريين وحدهم . أمـا اطلاق اسم « المدرسة المصرية » عليهم فليس لأن زعماء المدرسة الجديدة كلهم من المصريين ، وحسب ، بل لأن ثمة سمة أخرى يشاركون فيها جميعاً ، أخذت تبرز تدريجـاً . ومن الصعب تحديد هـذه السمة الآن ، وقد تتخذ مظهراً أكبر من حقيقتها . ومن الممكن تسميتها الآن بالنزعة المصرية ، وهي تتجلى في الميل إلى التحدث عن مصر ، لا عن العـالم العربي . وهم يرون أن مصر في الحقيقة جزء من العـالم العربي ، على انه ينبغي لهـا مع ذلك ان تسهم اسهامها الخاص في الأدب والفكر . وأبرز مـا تكون هذه النزعة في بعض نواحي الأدب الذي يخاطب الشعب ، وخاصة المسرحية ، وتبلغ أحياناً مبلغ استعمال لهجة العـامة اداة للتعبير . وليس من العجيب أن تغمض الاقطـار العربية الأخرى أعينها عن هـذا الاتجاه غير المرغوب فيه — من وجهة نظرها — بين الكتـّاب المصريين المحدثين (٨٦) . على ان هذا الاتجـاه قائم ، وهو يزداد وضوحـاً نتيجة لانعكاس الأحوال السياسية عليه من ناحية ، وبسبب الاهتمام والزهو المستجدين بالحضارة المصرية القديمة ، الأمر الذي عني زعماء الحركة الوطنية المصريـة بابرازه والتوكيد عليه . وتختلف قوة هـذا الشعور اليوم باختلاف الكتـّاب ، ولكنه قـد يغدو عاملاً حاسماً في تطور الفكر العربي المحادث (٨٧) .

وتنقسم غالبية الكتـّاب المصريين المجددين إلى فئتين ، وهو أمر طبيعي : الأولى تتألف من الكتـّاب الذين تثقفوا بالثقـافة الفرنسية . والثانية من هؤلاء الكتـّاب الذين كان للأدب الانجليزي الأثر الأقوى. في تكوينهم وان لم ينفرد وحده بهذا الأثر . والداعية الأكبر للفريق.

الأول هو محمد حسين هيكل ، رئيس تحرير «السياسة» ، وقد غدت السياسة مع ملحقها الاسبوعي الذي أخذ يصدر منذ سنة ١٩٢٦ ، المنبر الأول للفكر الحر بين المصريين المسلمين ، وهي تنافس في ذلك الجريدتين السوريتين القديمتين «الاهرام» و«المقطم» . ولم يشتغل الدكتور هيكل بالصحافة إلا في وقت متأخر [٨٨] . وكان أول أثر منشور له اقتحم به ميدان الأدب التخيلي ، هو قصة تتناول حياة الريف المصري ، تدعى «زينب» ، نشرت غفلاً سنة ١٩١٤ [٨٩] . ثم انقطع بعد ذلك بضع سنوات للمحاماة . وفي سنة ١٩٢١ نشر جزأين من دراسة عن حياة روسو وأعماله [٩٠] . ومنذ سنة ١٩٢٢ لم تترك له «السياسة» سوى وقت ضئيل يخصصه للأعمال الأدبية الكبيرة . ولم يصدر له من الكتب بعد ذلك إلا «في أوقات الفراغ» [٩١] وهو مجموعة من المقالات والدراسات ، جمعت من صحف شتى ، والا وصف لزيارته إلى السودان بمناسبة افتتاح خزان مكوار دعاه «عشرة أيام في السودان» [٩٢] .

ولا يعود التأثير الذي تركه الدكتور هيكل في العالم العربي قاطبة إلى كتبه ، بقدر ما يعود إلى صحفه [٩٣] ومقالاته الوصفية ودراساته . وغرضه الأول القريب هو تهذيب اللغة العربية وجعلها اداة طيعة للتعبير عن حاجات المدنية العصرية ومبادئها . ولقد شعر منذ زمن طويل ان تعابير اللغة العربية تجعلها في مركز لا تحسد عليه إذا قيست باللغات الغربية . حتى لقد قال : «وكنت أشعر في نفسي بثورة إذا رأيتني عاجزاً عن أن أعبّر بلغتي عما يختلج في فؤادي ويصوره ذهني ثم ترتسم صور الفاظه الفرنسية أو الانكليزية أمام بصيرتي» [٩٤] . وهذه خدمة ليس أقدر من الصحفي على النهوض بها . وفي سبيل هذه الغاية إلى حد ما ، يمرن الدكتور هيكل قلمه اسبوعاً بعد أسبوع ، في مقالات وصفية ونقدية طويلة يختبر بها

ويستكمل قدرة اللغة العربية على التعبير عن الظلال الدقيقة للمعاني [٩٥]. واللغة ليست سوى اداة ينبغي أن تظل مصقولة والا صدئت . ولا يجوز أن يسمح لاعتبارات الاستعمال القديم أن تقف حائلاً دون تكييف اللغة وفقاً للأفكار الحديثة . يقول : « ليس الأديب بالشخص العارف لعويص الألفاظ ومتروكها ولكنه الشخص الذي يستطيع أن يلبس المعاني الجميلة أو الأفكار الدقيقة أو الصور أو النغمات أو أي شيء مما يقع تحت الحس أو يجول في النفس لباساً يظهر من خلاله جمالها وابداعها . وكلما سهلت الفاظه كانت أعذب سماعاً وأقرب للقلب وأحب للنفس » [٩٦] .

على ان ايجاد اسلوب جديد ليس في نظره سوى خطوة أولى نحو غاية أعم ، يشاركه فيها جميع زعماء المدرسة المصرية . فانهم يرون ان الهوة القائمة بين الكاتب والجمهور هي أعظم خطر يهدد مستقبل الأدب المصري . ولا يملك الانسان إلا أن يشعر مع العقاد حين يقول في لحظة من لحظات اليأس : « والقراء في مصر واحد من ثلاثة : قارئ الاقاصيص والنوادر ، وقارئ الأدب العربي ، وقارئ الأدب الافرنجي » [٩٧] . وكل كاتب من هؤلاء الكتّاب يحاول بطريقته الخاصة ان يعبر هذه الهوة ، وان يرفع مستوى الذوق الأدبي في مصر . وهم يرون ان جمهور القراء في مصر خليق أن ينحاز إلى جانبهم وان يؤيد جهودهم ، من تلقاء نفسه ، إذا أمكن ايجاد صلة وثيقة بينهم وبينه [٩٨] . ويرى الدكتور هيكل ان الوسيلة المضمونة لتحقيق هذه الوحدة ، هي العمل على خلق ثقافة قومية صحيحة . وانه ليس ثمة في هذا العصر الحاضر ثقافة عربية غزيرة مشتركة الأصول . وكل ما هنالك لا يعدو أن يكون نبتاً سقيماً من مخلفات الماضي ومجهودات تنفق لتطعيمه بمدنية الغرب [٩٩] . ولا يمكن تحقيق هذه الثقافة القومية بتقليد الاقدمين ، يقول : « واندفعت الأمم العربية واللغة العربية حتماً مقضيا ،

تغامر في المضمار وتعد كاهلها لاحتمال حضارة الانسانية كلها بكل ما فيها من علم وفن وأدب » (١٠٠) . كما انه لا يتسنى تحقيقهـا باغفـال الماضي (١٠١) . ولا بد لتحقيق هذه الغاية من تعاون أنصار الحديث وأنصار القديم . وإلا كانت الغلبة في جانب السوريين المتأمركين ، واندثرت الثقافة الاسلامية (١٠٢) . وستكون المهمة طويلة شاقة وهي تتطلب جهود الأجيال العديدة وتضحياتهم . أما التعجل ، وهو آفـة الشرق اليوم ، فانه يفضي حتماً إلى الكوارث (١٠٣) . وفي أثناء ذلك يمكن ان نقوم بعمل يعود بالنفع ، وهو اطلاع جمهور القراء على مبادئ النقد الموضوعي ، وإذا لم نستطع تعويده التفكير لنفسه فلا أقل من أن نلفت نظره إلى وجوب الاهتمام بآراء الكاتب وأفكاره أولاً ثم بأسلوبه في التعبير بعد ذلك .

ومع ان الدكتور هيكل حين يتحدث عن هـذا الموضوع ، يعني غالباً الثقافة العربية بوجه عـام ، ويلح دوماً على وجوب تقويـة الروابط الثقافية بين الاقطـار العربية (١٠٤) ، إلا انه يعتقد ان كل قطر عربي لا بدّ أن يكوّن لنفسه حياته الأدبية الخاصة في يوم من الأيام (١٠٥) . أما آماله وجهوده الخـاصة فهي متجهة في هذه الأيام نحو خلق ثقافة مصرية حديثة (١٠٦) . وفي كل كتاباته ، ابتداء من « زينب » التي أهداها بحرارة إلى « مصر » ، يتأجج ذلك الحب العميق لبلاده . وقل ان تجد كاتباً حديثاً آخر له مثل عنايته بتاريخ مصر القديم ، وهذا الاعتزاز الذي يعبّر عنه دوماً ، بالشرق القديم ، إنما هو في الحقيقة اعتزاز بمآثر مصر القديمـة . وقـد بلغ من قوة هذا الشعور في نفسه ان أدى إلى شيء من الغيرة من العرب وإلى تنكر غريب للأدب العربي القديم الذي اعترف بأنه كفّ عن الاكتراث له منذ سنة ١٩١٠ (١٠٧) . وهو يشكو من ان الأدب والفكر المصريين مهملان في الجامعة المصرية ، ومن خلو كتابات المحافظين والمجددين

على السواء من الشعور المصري (١٠٨) . على ان هذا الشعور المصري في نفسه يختلف اختلافاً كلياً عن ذلك الرغاء الذي شاع على أقلام بعض الكتّاب المصريين منذ سنة ١٩١٩ . ومع ان احساسه بالآمال السياسية لا يقل بحال عن إحساس أي منهم ، ومع انه استغل ، بحق ، العاطفة الوطنية المتأججة لأغراضه الخاصة ، فانه يدرك ان أي تقدم سياسي يرجى له البقاء ، لا يمكن أن يتحقق دون أن ترافقه نهضة اجتماعية وثقافية ، وهذه ما تزال حتى الآن في بدايتها . ورجال هذا العصر ونساؤه إنما هم طلائع ، ويعتمد مستقبل مصر على مدى ما يحققونه من نجاح في تغيير عقلية الجيل الناشيء .

ويجد الدكتور هيكل أقرب أعوانه على تحقيق هذه الغاية ، بين زملائه السابقين في الجامعة المصرية الجديدة ، وعدد من الأساتذة في مدارس المعلمين العليا . ومع ان عملهم محدود بطبيعته وليس من شأنه أن يؤدي إلى اخراج آثار أدبية عدا الكتب الدراسية ، إلا ان له قيمته في الأثر الذي يتركه في مستقبل الأدب المصري . وهم علاوة على ذلك يرون ان هذا العصر هو عصر اعداد وتمهيد لا عصر انتاج . « عصر نقل لا عصر تأليف » على حد قول لطفي السيد مدير الجامعة ووزير المعارف في الوقت الحاضر . ولكن أستاذاً واحداً على الأقل ، هو الدكتور طه حسين ، استطاع أن يتبوأ في الأدب الحديث مكانة لا تقل شهرة عن مكانة الدكتور هيكل ، على نحو يباين دوماً ما امتاز به زميله من اعتدال ومرونة .

وُلد الدكتور طه حسين في بيت يحتفظ بجميع الخصائص التقليدية لقرى الريف المصري . وقد كف بصره في حداثته ، وقدر له أن يلتحق بالتعليم الديني . وبعد أن تلقى التعليم الأولي المألوف في كتّاب

القرية أرسل إلى الأزهر حيث قضى بضع سنوات استطاع أثناءها أن يمتلك ناصية اللغة العربية . وقد نشأ في نفسه ميل خاص للأدب العربي بتأثير أستاذه الشيخ سيد بن علي المرصفي . ثم تابع دراسته على الاساتذة الأوروبيين في الجامعة الأهلية . وفيها اطلع على الاساليب الحديثة للنقد الغربي ، والدراسة التاريخية ، وسرعان ما تخلى عن النظرة الأزهرية الجامدة . وكانت باكورة هذه الدراسات ، رسالة عن ابي العلاء المعري [١٠٩] ، كشف في مقدمته لها عن جرأته ، بمهاجمة أساليب تدريس الأدب العربي في مصر . وفي أثناء الحرب كان يتلقى علومه في السوربون ، متخصصاً في الأدب الفرنسي والنقد الأدبي والآداب الكلاسيكية القديمة . وقد ختم دراسته الجامعية — بعد أن كاد لا ينجو من كارثة جرها عليه اندفاعه في النقد مما أثار شيئاً من الغضب في مصر [١١٠] — سنة ١٩١٩ برسالة دكتوراه كتبها عن ابن خلدون [١١١] . وعين بعد عودته إلى مصر أستاذاً لكرسي التاريخ القديم (اليوناني والروماني) في الجامعة المصرية . وبعد إعادة تنظيم الجامعة ، نقل أستاذاً لكرسي الأدب العربي القديم .

وقد احتاج الأستاذ الجديد في مستهل حياته التعليمية إلى كل ما فطر عليه من شجاعة . وكان تعيينه نذيراً باعلان الحرب عليه وعلى عمله ، من جميع العناصر التعليمية المحافظة في مصر . ومع انه كان بالفعل ، كما بيّنا سابقاً ، بغيضاً إلى الشيوخ ، فقد كان الهجوم موجهاً إلى الكرسي الجديد — كرسي التاريخ اليوناني والروماني — ولعله كان الكرسي الأول من نوعه في أي معهد اسلامي . ذلك على الرغم من ان كل دارس للعصور الوسطى يدرك ما للهلّينية من فضل على الحضارة الاسلامية ، فان ذلك الفضل لم يعترف به العالم الاسلامي قط ، ومهما يكن فان تراث اليونان الأدبي الذي كان له أعمق الأثر في تطور أوروبا الحديثة ، لم يلق قبولاً في الشرق . وحتى عندما

اتخذت حركة التغريب الحديثة لها تكأة في مصر وسوريا ، وانتقلت من طور النقل إلى طور المحاكاة والدراسة الدقيقة ، كانت المظاهر الحديثة السطحية للفكر الغربي هي التي قوبلت بالتقدير ، بينما ظلت الاصول مجهولة . وقد تمت أول محاولة لتعريف العالم العربي بشيء من الأدب الكلاسيكي على يدي سليمان البستاني في ترجمته للالياذة (١١٢) على ان هذه المحاولة قد تكون سابقة لأوانها ، كما ان المترجم لم يحسن اختيار الموضوع . فالشعر الملحمي لم يجذب اليه العربي في يوم من الأيام ، كما ان لغته ينقصها البناء العريض المناسب للقصائد الطويلة من هذا النوع . ومما زاد في الصعوبات الفنية اضطراره إلى تعريب جميع الاسماء الاغريقية وحشرها في الوزن العربي . وكانت النتيجة ان ترجمة البستاني لقيت تقديراً على انها عمل من أعمال الجهد ، لا لما للأصل أو للترجمة العربية من مزايا خاصة (١١٣) . وظلت مصر ، التي كانت تسعى سعياً حثيثاً وراء الديموقراطية الغربية والعلم الغربي ، تجهل أصولهما ، وتستخف بهما بل تنظر اليهما بشيء من الازدراء .

وقد أحس الدكتور طه حسين بهذا التناقض أعمق إحساس . وأظهر تلاميذه في بادئ الأمر عداء لما يلقيه عليهم ، على ان براعته وحماسته ما لبثتا أن أدتا إلى تغيير الموقف . وأخذ يقرر في جرأة ان مصر إذا شاءت أن تكتسب احترام النفس وان تمضي قدماً في طريق الحياة الحديثة ، فلا بدّ لها من أن تعود إلى تثقيف نفسها وتبدأ من جديد بدراسة الأصول . وأخذ يؤكد ، المرة تلو الأخرى ، في سلسلة من الاعمال التي خاطب بها الجمهور (١١٤) ، مبلغ الحاجة إلى الدراسات القديمة من حيث هي أساس لكل ثقافة حية . « وليس يغفر لنا أن نعيش في هذا القرن مطالبين بكل ما تستمتع به الشعوب الأوروبية من استقلال سياسي وعلمي ، ثم نبقى

عيالاً على الأوروبيين في كل ما يغذي العقل والشعور من علم وفلسفة ومن أدب وفن جميل » (١١٥) .

ولولا ان اهتمام مصر آنذاك كان متجهاً إلى الازمة السياسية التي كانت تجتازها البلاد ، للقي الدكتور طه من أمره عسراً . ومهما يكن من أمر فقد وجد له أنصاراً في قطاع كبير من المثقفين ، ولا سيما بين زملائه . فقد كان أحمد لطفي السيد مدير الجامعة في الوقت نفسه منكباً على ترجمة كتاب « الاخلاق إلى نيقوماخوس » عن الافرنسية . وقد ظهر سنة ١٩٢٤ (١١٦) . وإذا كانت الأوضاع السياسية قد ذللت السبيل لطه حسين ، فانها من ناحية أخرى عطلت انتشار دعوته . وحين نقل إلى كرسي الأدب العربي ، توقف عن المضي فيما كان مقدماً عليه من الدراسات القديمة وكانت نهاية مبكرة تدعو إلى الاسف . ومن استعجال الاحكام ان نقول ان محاولة تطعيم دراسة الأدب العربي بالدراسة القديمة قد أخفقت ، فالمرجو ان لا يكون المثل الذي ضربه الاستاذ في حماسته وتوفره على الدرس وشجاعته الفكرية ، قد ذهب سدى في أوساط الجيل الصاعد .

وحتى بعد ان نُقل الدكتور طه إلى كرسي الأدب العربي ، لم يجد نفسه في وضع أحسن . إذ انه حين مضى على خطته في ادخال أساليب الدراسات الفرنسية الحديثة إلى مصر ، أخذ يطبق نوعاً من التحليل الديكارتي على الأدب العربي ، وقد أدى به ذلك إلى نتائج أخذت تزداد تطرفاً يوماً بعد يوم . وقد كان بعيداً عن اتّباع منهج الحذر الذي التزمه الدكتور هيكل في الانتفاع من الأساليب الاوروبية بما يلائم المستوى الثقافي العام في مصر . ولكنه بدلاً من ذلك أخذ بخناق المحافظين حتى بلغ به الأمر أن طبق منهج الشك الفلسفي إلى حد لم يكن الرأي العام المصري على استعداد لتقبله . ويمكننا أن نتتبع تطوره المتدرج نحو التطرف

في الكتابين اللذين أصدرهمـا عن الشعراء العرب (١١٧) . غير انه لم يكد ينشر كتابه الثالث الذي دعـاه « في الشعر الجاهلي » (١١٨) حتى ثارت ضجة أدت إلى سحب الكتاب من السوق واتهام مؤلفه بالالحاد (١١٩) . وهنا نجّاه حسن حظه مرة ثانية من النتائج السيئة لهذه الجرأة ، ولم تؤد محاولة المحافظين لاضطهاده إلا إلى تمكـين شهرته وتعزيز مـكانته في صفوف الاحرار ، وإلى جعـله معبود الطلبة . ولذا لم يبـال شيئاً بل أعـاد نشر الكتــاب في السنة التالية (١٢٠) بعد أن عدل فيه بعض التعديل مجاملة للرأي العام ، ووسعه بشكل واضح ، وجعل اسمه « في الأدب الجاهلي » .

ومع ان جميع مؤلفـاته هـذه كانت مدرسية Scholastic في طبيعتها ، فانهـا أسهمت إسهامـاً خطيراً في الأدب المصري المعاصر ، لا بأسلوبهـا ومنهجها وحسب ، بل بمـا فيها من احساس بارع بحاجات السواد الاعظم من القراء . ولأسلوبه طـابع خاص ، إذ لمـا كان يملي كتبه املاء ، ظهرت بعض الخصائص المميزة فيه كتكرار الجمل الذي يعد من صفات أسلوب الخطابة لا اسلوب الكتابة . غير ان براعته في اختيار الالفاظ ، وسلاسة العرض ويسره ، والفكاهة والحذق في تناول الموضوع ، جعلت له جاذبية خاصة قل أن نقع على مثيل لها في الأدب المصري . ومهما يكن من أمر فان القيمة الحقيقية لهـذه الدراسات إنمـا تعود إلى الناحية التربوية فيها . وسواء أقوبلت جميع النتائج التي توصل اليها الدكتور طه حسين بالرضى أم لم تقابل ، فان النفوذ الواسع الذي توصل اليه لا بد من ان يفضي في يوم من الأيام إلى تمكين المبادئ التي يدعو اليها في الفكر المصري (١٢١) .

وليست هذه الكتب وحسب هي الـتي بوأت الدكتور طه حسين هذه المكانة البارزة في الأدب الحديث . فإلى جانب الدراسات التي

تتطلبها وظيفته ، استطـاع أن يجد الوقت لتحبير المقالات الصحفية نذكر منها المقالات العديدة التي حلل فيها بعض المسرحيات الفرنسية الحديثة . وقد نشرها في الهلال ثم جمع عدداً منها في كتاب [١٢٢] . وفي سنة ١٩٢٢ أصدر ترجمة لكتاب « روح التربية » لجوستاف لوبون [١٢٣] . وأهم من ذلك كله من الناحية الأدبية سيرته الشخصية التي دعاهـا « الأيام » . هـذا الكتاب الذي استحق الثناء لما فيه من عمق في الشعور وصدق في الوصف . ويمكننا أن نعتبره بحق أحسن عمـل أدبي صدر في الأدب المصري الحـديث حـتى الآن [١٢٤] .

وهنالك إلى جانب هؤلاء الكتّاب الذين ذكرناهم ، نفر ينتمي إلى الفئة نفسها ، على انهم أقل شهرة في الاوساط الأدبية . وثمـة عدد من أساتذة الجامعة المصرية ، الذين يعرفهم جمهور القراء ، منهم الدكتور منصور فهمي والدكتور أحمد أمين والدكتور أحمد ضيف [١٢٥] والشيخ مصطفى عبد الرازق . وربما كان الاخير [١٢٦] هو الذي يمثل خط الاصلاح الذي بدأه محمد عبده باعتباره مجدداً ولكنه في الوقت نفسه يتمسك بالأصول الاسلامية . وعلى النقيض منه تمامـاً الدكتور محمود عزمي أحـد محرري « السياسة » وأشد المجددين المصريـين المسلمين تطرفاً .

ولهذا المذهب الفكري أيضاً ممثلون بين أساتذة المعـاهد العليـا . وتأثيرهم الشخصي محدود في نطـاق تلاميذهم والموضوعات الـتي يدرسونها ، إلا ان تأثيرهم العـام في تطور الذوق المصري يستحق التنويه . ويمتد هـذا المذهب كذلك إلى صفوف الكتّاب الذين يتمتعون بشهرة أعم ، وهم الذين يتجلى أثر الاحتكاك بالفكر الفرنسي في نتاجهم ، سواء ادعوا العلم بالأدب الفرنسي أم لم يدعوا ذلك . وقد لاحظ لورد كرومر منذ سنوات عديـدة [١٢٧] ان للثقافة الفرنسية

فتنة خاصة في نفوس المثقفين المصريين وليس في هذا ما يدعو إلى الاسف ، غير ان دراسة الأدب المصري تدل على انه من المشكوك فيه أن تكون آثار الثقافة الفرنسية فيه جميعاً حسنة .

وسبب هذه الملاحظة ان الكتّاب والقراء المصريين استهوتهم تيارات خاصة في الأدب الفرنسي ، ولم يستهوهم الأدب الفرنسي بمجموعه . وليس لنا ان ننتظر أي ميل طبيعي من المصريين نحو المدرسة الكلاسيكية ، بينما على النقيض من ذلك ، هنالك وشائج حقيقية بين روح الأدب العربي ، وآثار الكتّاب الرومنطيقيين . وقد بينا في الفصل السابق كيف وقع المنفلوطي بقوة تحت تأثير كتاب أمثال شاتوبريان ، ولم يكن المنفلوطي نسيج وحده في ذلك . فقد اتسع أفق المصريين الذين نالوا حظاً أكبر من الثقافة ، على ان الدارس لا يسعه إلا ان يلحظ تردد أسماء روسو والفرد دي فيني ودي موسيه وهيجو ، وذلك الاعجاب العام الذي يحظى به اناتول فرانس حتى عند نخبة الكتّاب الذين ذكرناهم آنفاً (١٢٨) . وإذا تصور المرء الثمرة التي قد تتأتى عن هذا التلقيح بالعناصر السلبية والمتشككة في الثقافة الفرنسية الحديثة ، فلا يسعه إلا ان يشاطر المحافظين خوفهم من أن يكون الخراب هو نتيجة الدراسات الاوروبية بشكل عام . ولكن من حسن الحظ ان هذه النزعات تجد ما يوازنها عند قادة المدرسة المتحررة ، وذلك باستيعاب النواحي الحيوية الايجابية التي تمكن القارئ الأوروبي من أن يضع الكتّاب الرومنطيقيين في موضعهم الملائم . على ان ثمة كاتباً أو كاتبين يؤكدان نظرية التقدم من خلال المعاناة (١٢٩) وإن كانا عاجزين عن ان ينقلا إلى القارئ الاحساس القوي بحقيقة ما يذهبان اليه .

ويؤدي الفريق الآخر من المجددين المصريين مهمة أعظم في الدعوة للعناصر الاكثر عافية وايجابية في الفكر الغربي ، وهؤلاء هم الكتّاب

الذين تثقفوا على الاكثر بالثقافة الانجليزية . وليس مرد ذلك إلى أيـة مفاضلة بـين الثقافتين الفرنسية والانجليزية بوجه عام ، بل لأن الكتّاب الانجليز الذين يعرفهم الكتّاب المصريون أكثر من غيرهم ــ وهم شيكسبير وكارليل ودكنز وتنيسون وبرنارد شو ــ هم في الحقيقة من ذوي النزعات السليمة البناءة . ويتزعم هذا الفريق عباس محمود العقاد وابراهيم عبد القادر المازني . والهوة التي تفصل بين العقاد ومعظم هؤلاء الكتّاب الذين سبق ذكرهم واسعة جداً . وقد أدت الخلافات السياسية ، مع الاسف ، إلى توسيعها ، مع ان هذه الخلافات تصيب جميع فئات الأدباء على السواء . ويقف المازني موقفاً أكثر توسطـاً ، على انه في المنازعات التي تستهلك القسط الاكبر من طاقات الأدباء ، يتميز بنشاط خاص قد يبلغ أحياناً مبلغ العنف .

ولقد سار العقاد والمازني سيرتهما الأدبية ، في طريقين شديدي التشابه . فقد ابتدءا حياتيهما شاعرين مجددين [١٣٠] ، تفيض قصائدهما الغنائية بالعواطف الذاتية ، ولا تتأثر ، بأي وجه ، بالاساليب والاغراض التقليدية للشعر العربي . وفي الوقت نفسه ، أي منذ سنة ١٩١٢ ، اتجها إلى نقد الشعر ، الذي أدى بهما سنة ١٩٢٠ ــ ١٩٢١ إلى الاشتراك في نشر مقالات نقدية قوية تناولا فيها الاعلام البارزين من رجال المدرسة القديمة ، كالمنفلوطي وأحمد شوقي . وقد جعلا لهذا الكتاب عنوانـاً مضللاً هو « الديوان » [١٣١] . أما مؤلفاتهما الأخرى فانها تتكون من مجموعات من المقالات التي نشرت في أوقات مختلفة ، وجمعت مـن صحف شتى ، وهي تتناول عدداً من الموضوعات المتباينة [١٣٢] . وهما بشكل عـام يتبنيان الغايات والاتجاهات التي بينا سابقاً ان عامـة المجددين المصريين يتبنونها ، ولا يكتمان اقتناعهما بأن النهضة الأدبية التي تحدث انقلاباً في أفكار الشعب وآرائه ، هي التمهيد الضروري للنهضة القومية الشاملة ، ويريان ان مهمة الكاتب والمفكر الآن هي ان يرشد

الشعب إلى النهوض بواجبه القومي في بناء الحضارة . ومما يحمد لهما انهما كلاهما يقفان موقفاً أقرب إلى موقف المحافظين من موقف الدكتور هيكل والدكتور طه حسين . وهما أقل إلحاحاً على وجوب نشوء الثقافة المصرية الخالصة ، وأشد عناية بتلقيح الأصول العربية بالعناصر الأوروبية التي تلائمها ، وذلك بغية تكوين ثقافة عربية اسلامية جديدة (١٣٣) . ومن أبرز أعمالهما دراسة بعض الشعراء كابن الرومي والمتنبي ، دراسة متأنية ، وتقييم شعرهما على ضوء آراء هازلت النقدية ، إلى حد ما .

ولكن على الرغم من هذا التشابه العام في الغاية والطريقة ، وحتى في الموضوع ، هنالك تباين واضح في المنحى ، وفي الاسلوب كذلك بين كتابات العقاد وكتابات المازني . ويبدو العقاد حتى الآن أكثر اصالة ، وكتاباته ابعث على الرضى (١٣٤) . وتدور كتاباته على فكرتي الحرية والحقيقة ، ويرى انهما الزم ما تحتاجه مصر (١٣٥) . والحرية هي قدرة العقل على تذليل الصعاب . والابتداء بنشدان الحرية السياسية هو ابتداء معكوس . والحقيقة هي ما يختفي وراء ظواهر الحياة البادية للعيان . والحرية والحقيقة يخلقان الجمال . « ولا حرية حيث لا يحب الجمال » . وزراعة الأرض هي رمز عقل مصر الآن – أي انها منصرفة كل الانصراف إلى الاشياء الضرورية النافعة . اما الآن فان هنالك تقديراً متزايداً للجمال والفن (١٣٦) . وأكثر مقالات العقاد ، فيما عدا ما خصصه للنقد الأدبي ، مصروف إلى بسط هذه الآراء (١٣٧) . وأهمية العقاد الناثر ، تكمن في موقفه هذا من آراء المدرسة الواقعية . وعلى هذه المفاهيم ذاتها تقوم مناهجه الأدبية . « ان الآداب والفنون هي أسمى مطالع الحرية » (١٣٨) . وليست غاية الآداب اللهو أو تزجية ساعات الفراغ ، وانما غايتها هي تمكين القارئ من أن يحيا ويوسع على نفسه من الحياة (١٣٩) . والكاتب

المطبوع هو من يساير ميله الطبيعي دون أن يكون نسخة مكررة لمن تقدمه (١٤٠) . ولا يكتفى من الكاتب أن يقدم لنا صورة متقنة أو مجرد نسخة طبق الاصل ، بل على الكاتب أن يكون فناناً يسعى إلى تصوير المثل الاعلى في الجمال . وليست السهولة وحدها هي أسمى ما يتوصل اليه من فن في الاسلوب . ولا يطلب إلى الكاتب ان يكون سهلاً لكل انسان (١٤١) . وتحقيقاً لهذا المبدأ صنع العقاد لنفسه اسلوباً يبدو غريباً في الأدب العربي المعاصر . وهو اسلوب ملتو ، شديد الشبه في نسجه بالأساليب الغربية ، قديم اللغة بعض الشيء ، يتطلب من القارئ تنبهاً عظيماً . وهو يشعر ان هذه الطريقة الجديدة في التعبير ضرورية لحمل اغراضه ، إذ ان اللغة العربية القديمة ليس فيها أسلوب أدبي بالمعنى الصحيح . ونحن إذا استثنينا الكتابات التي تتناول عرض الحقائق البسيطة ، نجد ان ما كان يؤدي مثل هذا الغرض عندهم إنما هو اسلوب خطابي في الاصل والمنحى ، وهو بهذا عرضة للنقد والتجريح (١٤٢) . غير ان التجديد الصحيح ينبغي أن يستند إلى فهم دقيق للغة العربية (١٤٣) . وللكاتب الذي بلغ هذا الحد من اتقان العربية أن يغنيها بتلقيحها بالعناصر الملائمة لها من اللغات الأخرى (١٤٤) . والكلام العاطل لا يعد أدباً . وانما الأدب الذي هو قمين بهذا الاسم ، هو الذي يخرج الفكرة في معرض من الجمال والجلال .

ويشارك المازني العقاد آراءه في «الحرية» ، بينما لا يشاركه في مثاليته الفنية . فهو في صميمه واقعي ، تلطف نظرته لمسة من الخيال المغرق . ومقالاته الأولى واضحة في موضوعها واسلوبها ، وقل أن تسترعي النظر . ومن الممتع أن نتبع تطور اسلوبه : فهو في أول بحث كتبه (١٤٥) متأثر أشد التأثر بالاسلوب العربي القديم ، مع ان تناوله لموضوعاته متأثر بقراءاته في اللغة الانجليزية . اما مقالات ما بعد الحرب في المجموعة نفسها فانها تكشف عن تطور واضح نحو البساطة والتركيز ، وأسلوبها

يشبه بوجه عام أسلوب الدكتور هيكل وغيره من الكتّاب المجددين . وهو يختار كلماته بعناية ، غير انه لا يحاول تقليد العقاد في ديباجته الملتوية والفاظه العسرة . على ان لهجته أخذت تتغير في كتابه الثاني(١٤٦) فهو أشد خفة ومرحاً وتألقاً ، ونراه في بعض المقاطع يستعيض عن الاسلوب المقالي بالصور القلمية القصيرة والحوار التمثيلي . ويبدو ان المازني اكتشف ان موهبته الحقيقية ليست في المقالة الأدبية ، ولذا أخذ يوطد قدمه في نوع جديد من الكتابة . وقد بدأ منذ سنة ١٩٢٨ ينشر في السياسة الاسبوعية وغيرها من الصحف صوراً قلمية ومحاورات بهذا الاسلوب الهش الفكه ، وليس ثمة من شك في ان كتاباته هذه أفضل من مقالاته النقدية ، باعتبارها اسهاماً حقيقياً في الكتابة الأدبية في ناحية ما تزال اللغة العربية الحديثة تفتقر اليها أشد الافتقار . بقي علينا أن نرى ما إذا كان سيخطو خطوته التالية فيصبح كاتباً روائياً عربياً(١٤٧) . على انه ليس بين الكتّاب العرب المحدثين من له مثل مؤهلاته في ذلك ، على الاقل من ناحية الاسلوب .

وما يزال المكان الذي يشغله الأدب الالماني في هذه النهضة محدوداً . وان كان من المنتظر أن يتسع نظراً لعدد الطلاب المصريين الذين يدرسون في المانيا . وكثيراً ما نقع على اشارات إلى جوته وشللر ونيتشه عند كتّاب المقالات ، غير انه ليس ثمة دليل على أي تأثير حقيقي للفكر الالماني في الكتّاب المصريين . ومن الممتع أن نلحظ كيف ان التباين الذي اتضح لنا بين هاتين الطائفتين من الكتّاب ، يستمر أيضاً فيما يتعلق بالأدب الالماني . فالعقاد منجذب إلى كنت(١٤٨) ، وكثيراً ما يتحدث عن شوبنهاور ونيتشه . بينما تميل المدرسة الفرنسية إلى الكتّاب الرومنطيقيين . ومن صفوف المدرسة الاخيرة ظهرت أول ترجمة تستحق التنويه لأول أثر الماني ، وهو كتاب « فرتر » لجوته . وهذه الترجمة نفسها كانت نقلاً عن الترجمة

الفرنسية [١٤٩] .

وهنالك درجات متفاوتة من التكيف بالفكر الغربي ، في صفوف المجددين المصريين الذين تحدثنا عن نتاجهم حتى الآن . فالشيخ مصطفى عبد الرازق والأستاذ منصور فهمي ما يزالان إلى حدّ بعيد متصلين بالاتجاه المحافظ ، والعقاد والدكتور هيكل أقل اتصالاً به منهما . بينما يبدي الدكتور طه حسين ميلاً أشد إلى الناحية الأخرى . على ان الجناح المتطرف في حركة المجددين المصريين يقوم على فئة أخرى ، أكثرها حتى الآن من المسيحيين المصريين . وأبرز هؤلاء سلامه موسى أحد المحررين في مجلة الهلال الشهرية حالياً . وقد برز اسمه أول ما برز بما كتبه في الدفاع عن نظرية التطور وعن الاشتراكية اللتين درسهما أثناء السنوات التي قضاها في انجلترا [١٥٠] . أما كتبه التي نشرها بعد الحرب فأكثرها مجموعات من المقالات التي كان قد نشرها في الهلال وفي غيرها من الصحف . وهي لا تتناول المسائل الأدبية وحسب ، بل تعرض لموضوعات متفاوتة كمالثوس ، والعصر الجليدي والتحليل النفسي والعقل الباطن، ونظرية التطور بوجه خاص[١٥١] . وهو يؤثر بحبه برنارد شو و هـ. ج. ولز . وهو مثلهما يتحدث عما في نفسه دون وجل ، بل بطريقة مثيرة أيضاً ، متناولاً موضوعات ما يزال أكثر المسلمين المجددين يتناولونها بشيء من الحذر . ولعل خير ما يمثل ذلك مقالته عن « التوحيد » [١٥٢] حيث يحاول أن يرده إلى أصل طبيعي ويطبق نظرية النشوء بجرأة على الدين . ويتميز أيضاً موقفه من الأدب العربي والأسلوب الأدبي بالجرأة والحيوية الذهنية . وهو يرى ان الأدب العربي القديم والأدب المعاصر كليهما يفتقران إلى المعرفة الصحيحة وإلى الاتصال بحقائق الحياة . وبينما كان في بادئ أمره راضياً بأن يترك للتراث القديم نصيباً ، وإن كان ثانوياً ، في تكوين الثقافة العربية الحديثة [١٥٣] ، نراه في كتاباته

المتأخرة يدعو إلى قطع الصلة بالماضي بشكل بات (١٥٤) . وهو يرى ان الأسلوبين الانجليزي والفرنسي في مجموعهما خير من الأسلوب العربي . وقد جعل همه أن يخلق ما يدعوه بالأسلوب « التلغرافي » الذي لا تزيد فيه الألفاظ عن المعاني(١٥٥) . ومع انه يتميز عن زملائه المصريين بآرائه المتطرفة (وإن كانت هذه الآراء في نظر الاوروبيين هي الآراء العادية للرجل المثقف) غير انه ، بخلاف المدرسة السورية المتأمركة ، يحرص في كتابته على الايقاع المألوف للغة العربية . اما الابتذال اللغوي الذي يؤخذ عليه بشدة في بعض الاوساط ، فانه لا يتعدى استعمال بعض الألفاظ الدارجة التي تخدم أغراضه خيراً من الألفاظ القديمة المهجورة (١٥٦) . على انه مع هذا ليس من دعاة « الثقافة المصرية » ، ولكنه على العكس من ذلك يحاول أن يجعل الفكر العربي شبيهاً بالفكر الغربي . وهو يشبه سلفه جرجي زيدان في ان منحاه تعليمي أكثر مما هو أدبي . على انه يمكن ان يقال بحق انه خير خلف لزيدان ، على اختلاف ظروف كل منهما . وتوحي الشهرة التي يتمتع بها بين عدد من الشبان المصريين من مسلمين ومسيحيين ، وتأثيره عليهم ، بأنه سيكون عاملاً يحسب حسابه في تطور الفكر والأدب في مصر الحديثة (١٥٧) . وبعد ، فاذا تساءلنا ما هي قيمة هذه الحركة الأدبية في مصر ، فالجواب لا يكون باعتبار عدد الكتب التي يمكن أن تقارن ، من حيث وزنها وفائدتها بمثيلاتها عند الأمم الأخرى. ولا يمكن أن يحكم على هذه الحركة بقياسها إلى أي أدب من الآداب الغربية الناضجة ، بل بالنظر إلى ماضيها وجمهورها وبيئتها . لقد أدخلت هذه الحركة إلى الأدب العربي قيماً ومُثُلاً جديدة ، وهي تبذل وسعها في توجيه أفكار المصريين السياسية والثقافية نحوها ، رابطة إياها في الوقت نفسه بالفكر المتحضر في العالم . وقد برهن هؤلاء الكتّاب على انه ليس من الممكن وحسب ، بل انه من المؤكد من الناحية الانسانية ،

ان يخلق في يوم من الأيام أدب عربي يعبّر عن اسهام العرب والمصريين المتميز في الحضارة الحديثة ، لا باعتبارهم مقلّدين لثقافة أجنبية ، بل باعتبارهم أعضاء في جسم مستقل حي : بالطريقة نفسها التي عبّر بها الأدب الروسي عن نتاج العبقرية الروسية المتميزة . وهم جميعاً يشعرون بأنهم في مستهل هذا التطور وانهم طلائع الأدب العربي الجديد الذي ينتظر ظهوره ، على ان كلاً منهم يسعى إلى انْ يقدم اليه نتاج تجاربه وفكره . وهم يعلمون ان هذا الذي يقولونه لا يعبّر عن شعور الشعب بمجموعه ، ولكنه أفكار أقلية ضئيلة تبذل وسعها — في نجاح يزيد يوماً بعد يوم ، وفي ثقة عظيمة بالفوز النهائي — لكي توجه الشعب وتثقفه . وهم يرون أمل المستقبل في هذا وحده ، وما عليهم إلا أن يوحدوا جهودهم ويوسعوا نطاقها ويزيدوا من نفوذها . اذ ان غايتهم الاخيرة ، كما عبّر عنها العقاد بوضوح (١٥٨) ليست خلق آداب ذكاء ، أي آداب زخارف ، بل آداب طبائع أي آداب تقدم ونهوض .

٤ ـ القصة المصرية

تأخرت طلائع القصة في مصر من حيث هي فن ادبي ، حتى ان دارس الأدب العربي المعاصر ليعد معذوراً إذا هو سعى إلى البحث عن صلة قرابة تربطها بالآثار الأولى التي انشأها الكتّاب السوريون . وقد أطرى الاستاذ كراتشكوفسكي آثار اولئك الكتّاب في بحثه الذي رجعنا اليه كثيراً في هذه المقالات ، وتوجد منه اليوم ترجمة باللغة الالمانية [١٥٩] . غير انا نستطيع أن نقول ان الحركة الأدبية التي تتصل بموضوع بحثنا هذا ، ظلت بشكل عام ، بمعزل عن أثر القصة التاريخية السورية اللهم إلا ان يكون نجاح كتّاب القصة السوريين قد شجع الكتّاب المصريين على انتاج نوع من الأدب يلقى رواجاً عند عامة القراء . أما المؤثرات الغربية التي تظهر بوضوح في المراحل المتأخرة فقد أتتهم بصورة مباشرة ، على ان أدب التسلية المصري ظل إلى زمن طويل يعتمد على النماذج القديمة . ولم يتحرر منها إلا في بطء وتردد ولم يكن تقدمه في هذا السبيل نتيجة تطور ثابت مستمر ، بل كان فردياً متناثراً . ولا يمكننا أن نتحدث عما ندعوه « تطوراً » في القصة في مصر ، إلا إذا وسعنا هذا المصطلح حتى يشمل شعبة واسعة من الآثار الأدبية التي تقوم على هيكل قصصي ، وأكثرها ، إذا توخينا الدقة ، لا يعتبر قصة على الاطلاق .

إن تأخر مصر في هذا الحقل من حقول الأدب ، بالقياس إلى تركيا والهند ، وهما المركزان الرئيسيان الآخران للثقافة الاسلامية ، يعود إلى عدد من الاسباب . ولقد تحدثنا فيما سبق عن العوامل التربوية والأدبية العامة التي أخرت ظهور نوع جديد من أدب التسلية ، ولعل ما في الأدب العربي القديم من تنوع وغنى لا يتوفر مثلهما في الأدبين التركي والاردي ، قد لعب دوراً في ذلك . يضاف إلى ذلك عدد من الأسباب الخاصة والمحلية ، التي سنبحثها بالتفصيل فيما بعد . على اننا قد نرد بعد ذلك إلى ان تلك الفئات القليلة من الجمهور المصري ، التي نالت حظاً من التعليم الحديث ، كانت قادرة على أن تجد لنفسها كل ما تبتغيه في الأدب الفرنسي (وفي الأدب الانجليزي إلى حد ما) . ولذا لم تتوافر في الاوساط الأدبية الدوافع التي تغري بتأليف كتب مشابهة باللغة العربية . وعندما ازداد الطلب ، كان من الطبيعي سد الحاجة بترجمة القصص الفرنسية والانجليزية ، بدلاً من التوافر على انشاء أدب قصصي محلي قد لا يقابل بالتقدير ، وهذا يعني خلق فن من فنون الكتابة ، جديد كل الجدة [١٦٠] . ومع ما يمكن أن تكون عليه تلك الترجمات من سقم وركاكة ، ومع عدم مراعاتها للأوضاع الاجتماعية والثقافية وللذوق الأدبي في مصر ، فان تقلبها دل على ان هنالك جمهوراً يتذوقها . ومن ناحية أخرى فان مدى ما يمكن أن يحققه المترجم البارع في نقل قصة أوروبية نقلاً ملائماً للجمهور المصري المسلم ، ليتجلى لنا واضحاً في ترجمة عثمان جلال لبول وفرجيني Paul et Virginie [١٦١] فان هذه الترجمة على ما فيها من الاختصار والتصرف ظلت في جملتها محافظة على الأصل ، نصاً وروحاً ، هذا بالاضافة إلى ان استعمال السجع السهل الرشيق فيها ، واستبدال المقطوعات الشعرية بالتأملات الفلسفية العديدة ، أضفى على الترجمة مسحة عربية ، لا نجد لها مثيلاً مع الاسف في الترجمات المعاصرة أو اللاحقة [١٦٢] . ومن بين هذه

القصص المترجمة ، التي تعد بالمئات ، عدد ليس بالقليل حاول فيه المترجمون اقتباس الأصل ، بدرجات متفاوتة . ونخص بالذكر ترجمات المنفلوطي المشهورة . ولكن على الرغم من البراعة التي تتجلى في أسلوب هذا الكاتب ، فان ترجماته ينقصها الكثير من مزايا ترجمة عثمان جلال [١٦٣] . والبحث الشامل في خصائص الأدب القصصي المترجم ، وفي مدى انتشاره ، يضع بين يدينا نتائج لها خطرها في دراسة أوضاع مصر الحديثة من الناحية الاجتماعية . أما فيما يختص بعلاقته بمشكلة القصة المصرية من الناحية الأدبية ، فلنكتف بأن نلاحظ هاهنا ان هذه الكتب كثيرة وانها تلاقي رواجاً عظيماً .

إن ميل الكتّاب المصريين الواضح إلى المحافظة على الاشكال الموروثة ، ثم اضافة عناصر جديدة اليها ، ليتبين لنا بشكل جلي ، ولكن بمزيج غريب ، في قصة « عذراء الهند » أول قصة مصرية ذات وزن أدبي عثرت عليها . وهي نتاج مبكر للشاعر المعروف أحمد شوقي (١٨٦٨ — ١٩٣٢) [١٦٤] . ولم توضع هذه القصة على نمط الرسائل الأدبية القديمة أو حكايات « الف ليلة وليلة » أو كتب السيرة ، بل على طراز الحكايات الشعبية التي تعرف « بالحواديت » [١٦٥] ، ثم أضاف عليها المؤلف ووسع في نطاقها وفقاً للنهج المتبع في القصة التاريخية . والقصة بصراحة غير مستساغة عقلاً ، لا بسبب حبكتها وحسب بل بسبب الكائنات الغيبية المريعة من سحرة وعرّافين ، التي تكاد ترد في كل صفحة من صفحاتها . على انها ورثت عما سبقها من القصص الشعبي روح الحركة والمخاطرة مما عوض عن بعض ما فيها من نقص . وفي المواضع التي لم تحشر فيها الكائنات الغيبية حشراً مفتعلاً يجد القارئ متعة تنتشله من دوامة السياق القصصي السريع . وهي مدينة لأصلها الآخر ، أعني القصة التاريخية ، بما فيها من جو شبه تاريخي ، جدير بالتنويه لما فيه من تعبير عن شعور الفخر بمجد مصر القديم . على ان

الميزة التي تجعل لهـذه القصة اعتباراً أدبياً خاصاً ، هي انها كتبت بذلك الأسلوب القائم على الاتقان اللغوي والصناعة اللفظية ، والذي بوأ شوقياً تلك المكانة المرموقة في الشعر العربي الحديث . أما السجع الذي جـاء بعضه منظوماً فانه بلغ مرتبة عظيمة من الاتقان ، والسجعات تتواتر فيه أربع أو خمس مرات (أما المقاطع التي تتسم بالوقار كالصلوات والادعية فانها مسجوعة بأكملها) وتتخلل ذلك بعض المقطوعات الشعرية القصيرة والطويلة . وان المرء ليأسف على ان هذه البراعة لم تجد مادة خيراً من هذه تبرز فيها .

وبينما بقيت قصة أحمد شوقي عملاً مفتعلاً معزولاً عن بيئته ، قامت بعد بضع سنوات محاولة أكثر نجاحاً لاستغلال أسلوب المقامات لمقتضيات هذا الفن الأدبي الجديد . ذلك الأسلوب الذي يعتبره دارسو الأدب القديم (على الاقل في نطاق الترسل الأدبي) أقرب الأنـواع إلى القصة (١٦٦) . ولقد ظلت المقـامة ، بشكلهـا التقليدي ، شائعة على أقلام الكتّاب حتى أواخر القرن التاسع عشر ، فاشتهرت بخاصة على يدي ناصيف اليازجي وعبد الله باشا فكري (١٦٧) . على انها ظلت تبدو بين يدي هذين الكاتبين ، ومن لف لفهما من رجال المدرسة نفسها ، في نطاق الموضوعات القديمة المتوارثة ، ولم يكن لهـا سوى علاقة واهية بحياة العصر وقضاياه . أما المقامة الجديدة بغرضها الجديد ، وهو النقد الاجتماعي ، فانها تختلف اختلافاً تاماً عن سابقتها . وهذا ما حاوله عدد من الكتّاب المصريين ، باسلوب مختلف ومبسط ، في عدد من المؤلفات التي تشكل بمجموعها أحد الانواع الأدبية التي امتاز بهـا الجيل السابق للحرب العظمى .

وأقدم هذه المؤلفات وأحسنها وأقربها إلى مفهوم القصة بالمعنى الصحيح كتاب « حديث عيسى بن هشام » ، لمحمد ابراهيم المويلحي (١٨٥٨ — ١٩٣٠) (١٦٨) ، الذي أشرنا اليه سابقاً . وهو كتاب مشهور ما يزال

رائجاً حتى الآن . ولقد استحضرت في هذا الكتاب (كما هو الأمر في غيره من كتب هذا النوع التي سنشير اليها فيما بعد) الكائنات الغيبية أيضاً ، إذ ان سياق القصة يعتمد على تجربة مرّ بها أحد باشوات عصر محمد علي ، وقد نشر من قبره فوجد نفسه ، ويا للفوضى والدهشة، في قاهرة غريبة عليه ، قد اتسمت بالطابع الأوروبي . وبهذه الوسيلة تسنى للكاتب أن يتناول عدداً من مظاهر الحياة الاجتماعية في ذلك الوقت يرسمها باسلوب يتدفق حياة ، ويقيسها بالماضي ، ويأخذ عليها ما فيها من زيف وتقليد لاسوأ ما في الحضارة الاوروبية من صفات . هذا الكتاب يفتقر طبعاً ، كما ذكر محمود تيمور[١٦٩] إلى العناصر الأساسية في القصة ، وخاصة التطور والحبكة . على انه وفق إلى حد كبير في رسم الشخصيات . وقد جاء هذا الكتاب في طبعاته الأولى ناقصاً إذ انتهى به المؤلف فجأة في منتصف الحدث . ولكنه في الطبعة الرابعة أكمل هذا الحدث متعجلاً ، وأضاف قسماً ثانياً (الرحلة الثانية) ، نقل فيه الأحداث إلى باريس ، أثناء المعرض الكبير سنة ١٩٠٠ . وهنا أتيح له أن يهاجم مظاهر الفساد في الحضارة الاوروبية في موطنها. على ان الكاتب لم يعِد الباشا ليضطجع في قبره ، وفي سياق الكتاب ما يشعرنا بأن الكاتب نسي المشهد الاول الذي استهل به قصته .

على ان الشهرة التي نالها هذا الكتاب بحق ، لا تعزى إلى حكايته نفسها أو إلى المغزى الذي فيه ، بقدر ما تعزى إلى اسلوبه البارع واقتداره على الوصف . فقد جمع فيه بين أحسن ما في اسلوب المقامة من خواص وبين اسلوب حديث يتسم بالسلاسة والفكاهة . ولقد واتر ببراعة بين النثر المسجوع في الاقسام السردية (إذ اجرى القول على لسان عيسى بن هشام ، راوية الحريري ، فكانت بعض قطعه المسجوعة تتحدى قدرة الحريري نفسه) ومقاطع حوارية صيغت باسلوب سهل

حديث ، لم يتنكر في بعض أجزائه للغة الدارجة ، مع ان الحوار نفسه يتحول أحياناً إلى بعض الأحاديث الفردية المسهبة . والسجع نفسه مزيج بارع من القديم والحديث (١٧٠) ، وذلك يزيل عنه طابع القدم ، ويدع المجال أمام القارئ ليستمتع بهذا العمل الذي يتسم في الحقيقة ، بالاصالة والحيوية ، والذي يمكن أن يقرن باسلوب المنفلوطي مع انه يبزه في عمق الحس وتنوع الشعور .

وبوسعنا ان نذكر كتابين آخرين من الكتب التي تنهج نهج المويلحي في استغلال الشكل المقامي في النقد الاجتماعي ، وان كانا لم يبلغا مبلغه في انسانيته وظرفه . أولهما « ليالي سطيح » (١٧١) تأليف محمد حافظ ابراهيم (١٨٧١ — ١٩٣٢) هذا الشاعر الذي يقف منافساً لشوقي في زعامة الشعر المصري . وهيكل الكتاب وخطته يتسمان بالبساطة ، فهنالك عدد من الاشخاص يتحدثون ، في ليال متعاقبة ، عن مساوئ الحالة الاجتماعية القائمة في مصر . فيجيبهم على التوالي هاتف يتحدث بنثر مسجوع ، أو بالشعر في بعض الأحيان ، ويحلل أسباب ما يشكون منه من مساوئ ، ويشير إلى العلاج . على ان خطة الكتاب تأخذ في التغير تدريجياً ، حتى يغدو القسم الأكبر منه سلسلة من الاحاديث التي تساق في نثر مرسل ، وتضيع خطة الكتاب الأولى . وقد قوبل الكتاب بالاستحسان الشديد في الاوساط الأدبية المصرية (١٧٢) ، ومن الجدير بالملاحظة ان ثمة أصواتاً عديدة ارتفعت منددة باستعمال السجع في هذا النوع من المؤلفات (١٧٣) .

وقد كان مؤلف الكتاب الثاني « ليالي الروح الحائر » أشد التزاماً بخطة المقامة . الف هذا الكتاب الكاتب الاجتماعي المسرحي محمد لطفي جمعة (١٧٤) . وهو مقامة تخلو من السجع . ويبدو فيها واضحاً أشد الوضوح ، أثر كتاب المدرسة السورية المتأمركة ، وخاصة في الأسلوب المسمى بالشعر المنثور ، أو الشعر الحر . والمتحدث في هذا الكتاب ،

روح خفية ، كما يبدو من العنوان ، وهو يقف الجزء الأكبر من أحاديثه على نقد الأحوال الاجتماعية في مصر . وقد كان زيدان على حق حين لفت النظر إلى ما في عبارته من جمال ورشاقة . على اننا يجب أن نعترف بحق ، ان عبارته تبز الأفكار التي يعبّر عنها (١٧٥) .

ويمكننا أن نلمس في هذه المؤلفات جميعاً ، جهداً متآزراً لخلق نوع جديد من الأدب ، يلبي حاجات الطبقة الجديدة من القراء ، ويمت ببعض الصلة إلى مشكلاتهم ونزعاتهم ، ولا يشق فهمه عليهم ، وعلاوة على ذلك كله ، يثير اهتمامهم ، ويلائم خيالهم . على انهم في الحقيقة لم يوفقوا إلى معالجة المشكلة بنجاح . اذ ان وجهتهم كانت أدبية مغرقة ، ولم يلقوا قبولاً إلا في طبقة محدودة من القراء المثقفين ، وبدلاً من أن يستشرفوا آفاقاً جديدة ، ويقدموا علاجاً لهموم الحياة ، ركزوا اهتمامهم بشدة على هذه الهموم ، واسوأ من هذا كله ان غايتهم ولهجتهم كانتا تتسمان بالطابع الوعظي . وكانوا جميعاً يتبنون نظرة القرون الوسطى إلى الأدب باعتباره مظهراً من مظاهر الترف الفكري ، أو وسيلة من وسائل الاصلاح . وقد تساوى في هذه النظرة اولئك الذين استوحوا الأدب القديم والمترجمون أمثال عثمان جلال والمنفلوطي . ولم يتخلص القاصون السوريون أنفسهم من هذه النظرة أيضاً . حتى هؤلاء الكتّاب الذين كانوا يؤلفون القصص القصيرة المتعددة ، والذين طوى النسيان آثارهم منذ زمن ، كانوا يتشبثون بهذه الغاية الاخلاقية التهذيبية (١٧٦) ، أو كانوا يعلنون التزامهم لها . كما ان نظرة الازدراء التي كان يقابل بها علماء القرون الوسطى ، الملاحم والحكايات الشعبية ، كانت ما تزال متحكمة في موقف الاوساط الأدبية بمصر ، وقد كان لها أعظم الأثر في اعاقة تطور القصة كلون من الوان الادب العربي .

وهكذا ظهرت أول قصة مصرية حقيقية إلى الحياة غفلاً ، ولم يلتفت اليها إلا قلة من المثقفين (١٧٧) . وقد كان مؤلفها الدكتور حسين هيكل ، آنئذ ، محامياً شاباً يملأ الطموح جانبيه ، ولذا استنكف من الاعتراف بنسبتها اليه . وقد كانت « زينب » من حيث اللغة والأسلوب والموضوع والمعالجة منبتة الصلة بكل ما ظهر قبلها في الأدب العربي . فليس بينها وبين قصص زيدان التاريخية وقصص فرح انطون الاجتماعية أية وشيجة ، بل انها وضعت ، كما يدل عنوانها ، لتصوير الحياة الاجتماعية في ريف مصر ، في سلسلة من الاحداث التي تتصل بمصير احدى الفلاحات . ويمكننا أن نلخص الحكاية بيسر . تقع زينب ، وهي فلاحة جميلة على قدر من الاحساس ، في حب شاب من الفلاحين اسمه ابراهيم كما يكون لها علاقة غرامية بريئة بشاب متعلم اسمه حامد، هو ابن صاحب الاطيان في القرية . ثم يحملها أهلها على الزواج من حسن ، صديق حبيبها ابراهيم . وتظل زينب وفية لزوجها ، على ان الصراع بين الحب والواجب يؤثر في صحتها . وعندما يذهب ابراهيم في القرعة ، يؤدي بها حزنها الشديد إلى أن تصاب بالسل فيكون سبباً في وفاتها . وإلى جانب هذا الموضوع الرئيسي هنالك موضوع ثانوي ، هو علاقة حامد بابنة خالته ، وهي فتاة نشأت في المدينة . وقد انتهى هذا الموضوع عندما خابت آماله في الزواج منها . إن الحبكة أصغر من ان تبسط في اربعمائة صفحة مطبوعة . وثمة عيب آخر في القصة ، سنتحدث عنه فوراً . وليست « زينب » نتاج شاب صغير وحسب ، بل هي نتاج أدب ما زال في بدايته ، وينبغي أن يكون حكمنا عليها طبقاً لذلك . على ان هذه التفاصيل التي قد يطالها النقد ، ضئيلة القدر إذا علمنا ان المحاولة قد تمت ، وان نوعاً أدبياً طريفاً في بابه ، قد أضيف إلى الأدب العربي .

وبناء القصة يلفت النظر من ناحيتين : الناحية التحليلية والناحية

الوصفية . ويبدو ان الحبكة وضعت بقصد تبيان مواقف بعض الشخصيات المصرية النموذجية تجاه بعض الاحداث التي تلم بها . ولم تنجح المحاولة تمام النجاح ، لأن الشخصيات نفسها لم تكن شديدة التعقيد (باستثناء حامد ، الذي يمثل الكاتب إلى حد بعيد) ، كما ان رسم الشخصيات وتمثيل الحوادث كان أقرب إلى الضعف بوجه عام(١٧٨) . وكانت النتيجة ان الكاتب نفسه كان مضطراً إلى اجراء قلمه بالتعليقات التحليلية ، التي كان يوردها بأسلوب الكتب المدرسية ، وبضمير الجمع المتكلم .

على ان تدخل الكاتب يتجلى بشكل أوضح في النواحي الوصفية . وقد ذكر هيكل بك في مقدمة الطبعة الثانية الظروف التي كانت تحيط به حين كتب القصة . فقد كان طالب علم في باريس ، وكان يعاوده للوطن حنين شديد ، ولذا أخذ يستعيد أمام نفسه جميع نواحي الحياة الريفية والمشاهد الطبيعية في مصر . وقد كانت هذه الذكرى المحببة إلى نفسه تكشف عن ذاتها في كل صفحة من صفحات القصة تقريباً ، بتلك الاوصاف المسهبة لمشاهد الطبيعة من شمس وقمر ونجوم ومحاصيل وترع وغدران ، والتي تبلغ أحياناً مستوى الشعر في عذوبتها وروعتها . على انها مشتتة للانتباه ثقيلة على النفس . وهو يتبع كل حدث وكل مشهد بأوصاف دخيلة مشابهة ، تقطع السياق القصصي بين الحين والحين . وكثيراً ما يدخل الاحداث التافهة التي ليس لها أية فائدة في القصة ، وكأنه يوردها ليجعلها تكأة يتكئ عليها في ايراد المقاطع الوصفية الدخيلة . وهو ينثر هنا وهناك بعض العبارات التي يحملها بعض الأوصاف الفوتوغرافية التافهة ، مما يصيب المضمون والشكل بالخلخلة والتقطع . على انه ينبغي لنا الا ننسى ان مثل تلك المقاطع الوصفية تحمل من المعاني إلى القارئ المصري أكثر مما تحمل إلى غيره من القراء ، وان قسطاً عظيماً من تقديرهم للكتاب ، يرد إلى أثرها الفني في نفوسهم .

أما مـا حوته القصة من الملاحظ الاجتماعية ، فانه أكثر ارتباطـاً بحبكتها . وقـد كان من المحتم ان تُردّ المساوئ التي أوضحتها القصة والمأساة التي انتهت اليها ، إلى أسبابها في عادات المجتمع . ويغلب على القصة من أولها إلى آخرها التوكيد على الشرور التي تتولد عن التمسك بالعادات البالية . وقل ان يحشر الكاتب النقد الاجتماعي حشراً كما فعل بالمقاطع التحليلية والوصفية . وقـد استطاع أن يحدث هذا التأثير بجعله ينعكس في مرآة حامد وأفكاره ، وهو شاب متعلم له اتجاهات تحررية اصلاحية ، متأثر فيها بقاسم امين وغيره من المصلحين الاجتماعيين ، مع ان الكاتب قل ان يلجأ في هذه الناحية إلى اسلوب الكتب المدرسية . وينصب نقده الاجتماعي في المقـام الأول على تنظيم الاسرة وعلى تقييد المرأة ، ولكنه لا يقف عند هذا الحد . ومن القضايا التي تعرض لها بالنقد في الحياة المصرية الاساليب الخاطئة في التعليم التي لا تتصل بواقع الحياة [١٧٩] ، وطبيب القرية — بشيء من السخرية الفكهة [١٨٠] — ، والدجالون الذين يستغلون سذاجة الفلاحين ، كمشايخ الطرق [١٨١] . أما شعوره القومي فانه مضمن غير واضح ، على انه يطفو أحياناً على السطح وخاصة عند حديثه عن هوان الخدمة العسكرية في ظل السيطرة الاجنبية [١٨٢] .

ولا يقل الأسلوب الانشائي في القصة أهمية عن الاتجاه العام لهـا . فهو يعتمد على الاسلوب الأدبي العادي الحديث ، على انه تناولـه بالتهذيب في الألفاظ والجمل . فهنالك ، من ناحية ، اثر اللهجة الدارجه في ريف مصر ، ويبدو ذلك في طريقة فصل الجمل ووصلها ، وفي نواحٍ أخرى من الاستعمال [١٨٣] . وهنالك ، من ناحية أخرى ، أثر اللغة الفرنسية ، ويبدو في اطالة الجمل وتعقيدها ، وفي الحاق الجملة الأساسية بعدد من الجمل المعترضة [١٨٤] . والانطباع الذي يتركه في النفس هو التكلف والرهق ، وهو يدعم اعتراف هيكل نفسه بالعقبات

التي تعترضه حين يحاول التعبير عن أفكاره بالعربية [١٨٥] . أما فيما يختص بلغة الحوار ، فقد تجرأ هيكل على استعمال لهجة العامة حين يكون الحديث بين الفلاحين ، اما المتعلمون فانهم يتكلمون بلغة أدبية حديثة .

يتضح مما سبق ان عنصر الخيال في «زينب» أقل منه في أية قصة أوروبية متوسطة ، وان المواقف الوجدانية والفكرية المختلفة ، التي تكون بمجموعها الطابع الشخصي ، تكاد تطغى على النواحي القصصية . وقد اعترف الكاتب أيضاً في مقدمته للطبعة الثانية بأن أثر القصة الفرنسية التحليلية [١٨٦] يتجلى في عدد من الملامح الغريبة في القصة . ولكن ما لم يثبت ان هذا التأثير كان بادي الاثر في التفاصيل وفي الطريقة والاسلوب أيضاً ، بحيث يجعل القصة اقتباساً عن الأدب الفرنسي ، فلا مناص لنا من ان نعترف بأن «زينب» كانت أول قصة مصرية ، كتبها مؤلف مصري لقراء مصريين ، وان شخصياتها وجوّها وحبكتها جميعاً مستمدة من الحياة المصرية المعاصرة .

ومع ان الكتاب لم يلفت النظر إلا قليلاً عند ظهوره سنة ١٩١٤ ، فانه أخذ يقابل بعد ذلك بالتقدير لدى عدد من القراء [١٨٧] كبير . وقد كانت اعادة نشره سنة ١٩٢٩ ، نتيجة لطلب الجمهور الذي أثاره عدد من العوامل ، يمكننا أن نذكر من بينها استقواء الشعور القومي ، الذي كانت القصة نفسها قد مهدت له ، ثم الشهرة الأدبية التي حظي بها الكاتب ، ثم اختيار الكتاب موضوعاً لأول فيلم أخرج في مصر [١٨٨] . وبهذه المناسبة كان من الطبيعي أن يكون مدار عدد من المقالات والابحاث النقدية ، التي كان أكثرها تقريظاً [١٨٩] . وأهم من ذلك كله لقضية تطور القصة في مصر ، سلسلة من المقالات كتبها هيكل بك ومحمد عبد الله عنان ، وظهرت في السياسة الاسبوعية في أوائل سنة ١٩٣٠ [١٩٠] .

يتساءل هيكل بك لماذا يبدو الأدب العربي الحديث فقيراً هزيلاً في فن القصة والرواية ، مع ان المصريين يتمتعون بموهبة طبيعية في رواية القصة ؟ لقد ذكر الناس عدداً من الاسباب منها : ضعف الخيال ، والاختلاف ما بين لغة الأدب ولغة الكلام ، ثم كسل الكتّاب المصريين وقلة نتاجهم . إلا ان هيكل يرى ان أي سبب من هذه الاسباب لا يمكن أن يعتبر السبب الحقيقي لذلك ، مع ان السبب الثاني الذي ذكر ، يمكن ان يكون ذا الاثر . ثم يذكر هو عوامل أربعة ، يمكن ان يعزى اليها ذلك ، وهي :

(١) ذيوع الامية وعدم انتشار التعليم في الشرق انتشاراً كافياً . وهذه الامية الذائعة تحول بين الجمهور وبين تذوق القصص تذوقاً حقيقياً ، وهي من ناحية أخرى تؤدي إلى عدم تعويض الكاتب تعويضاً مادياً مناسباً .

(٢) فتور الاغنياء عن معاضدة الأدب كله ، وعن معاضدة الأدب القصصي بنوع خاص . ويرى ان سبب فتور الأغنياء هذا مرده إلى انهم لا يجدون من السيدات دافعاً إلى هذه المعاضدة (وهو يشير ، في هذا الصدد ، إلى دور النساء في القرنين السابع عشر والثامن عشر في فرنسا ، وإلى دور النساء في الأدب العربي القديم) .

(٣) الميل العام في مصر إلى هدم كل رجل ذي قوة وموهبة .

(٤) انصراف الناس إلى الشؤون السياسية والاقتصادية مما يدفع الكتّاب والأدباء إلى ان يضعوا قواهم ومواهبهم في خدمة الأهداف السياسية وتقديمها على الأهداف الأدبية .

هذه العوامل مجتمعة تحول بين الأدباء وبين الاختصاص في فنهم والانقطاع له . وهو أمر لم يدرك الناس بعد أهميته للقصة في مصر .

ويوافق عنان على تحليل الدكتور هيكل بوجه عام إلاّ انه يصر على ان السبب الثاني من بين تلك الاسباب الاربعة ، هو أبعدها أثراً . فهو يرى ان العامل الحقيقي في تقدم القصة هو مكانة المرأة في المجتمع . أما الدور الذي قامت بـه المرأة في نهوض الشعر العربي في بعض العصور فليس له علاقة بدورها في تشجيع القصص الذي لا توجد عناصر مادته إلا في حياة اجتماعية تؤدي فيها المرأة أكبر دور ، وفي نظم وخلال اجتماعية يتغلغل فيها الاثر النسوي وخاصة في صوغ مبادئ الاخلاق وحدود الحياء . وبسبب فقدان هذا الاثر ظل الأدب العربي القديم ، شأن الأدب الأوروبي الوسيط ، يجول في ميدان ضيق ، وكان مفتقراً إلى التهذيب في الشعور والعواطف . وما يزال الأمر كذلك في الأدب العربي الحديث ، اذ ان تلك القيود الاجتماعية ما تزال قائمة . أما قصة «زينب» فانها استثناء يؤكد القاعدة ، اذ أن نجاحها راجع إلى تلك الحرية النسبية التي يتمتع بهـا النساء في المجتمع الريفي . ولهذا فهو يأبى أن يشارك الدكتور هيكل في تفاؤله ، ففي هذه الظروف القائمة ستبقى القصة محاولات فردية وصوراً لنواحٍ قليلة فقط من حيـاة المجتمع ، لا تعبّر عن حقائقه وتقاليده الأصلية وتقصر دائماً عن ترجمة عواطفه وخلاله . ولن يكون لهـا مستقبل في النهضة الفكرية والأدبية العامة مـا بقيت الحيـاة الاسلامية قـائمة على أصولهـا وتقاليدهـا الاثيلة (١٩١) .

ردّ الدكتور هيكل على هذه المقالة ببحث تجنب فيه معالجة العوامل القائمة على الاسباب الخارجية ، التي أوردها سابقاً ، واتجه إلى تبيّن الأساس النفسي للمسألة . ومقالته هذه جديرة بأن تقرأ بعناية فائقة . يؤكد الدكتور هيكل ان ضعف أدب القصة والرواية في مصر ، يوازي ضعف استمتاعنا بالحياة استمتاعاً كاملاً ، وهذا يرجع إلى عدم تربية عواطفنا تربية صحيحة . فالعواطف السامية لا يمكن أن تزدهر في حياة

ناقصة متبلدة العواطف إلى حد يجعل أهواء المرء وشهواته تحلّ من نفسه محلّ هذه المشاعر السامية . وكل فن لا يصدر عند صاحبه عن حبه لجانب من جوانب الحياة لا يمكن أن يزدهر . ويقتضي تطور غريزة الحب إلى عاطفة انسانية بالمعنى السامي تهذيباً شاقاً طويلاً قد لا يكفي فيه جيل أو عدة أجيال . حتى الاحسان والعطف في صورهما المتطورة ما يزالان نادرين في مصر . وما يزال الحب قريباً جداً من الغريزة الجنسية ، أما وجود الحب باعتباره عاطفة انسانية سامية ، فذلك ما قل ان يفكر فيه أحد أو يتصور وجوده انسان . وأخيراً يشير إلى ان السبب في ذلك ، راجع إلى ضعف التوجيه في التربية البيتية ، وإلى مناهج التعليم القديمة التي كانت في الاكثر مهنية ، لا انسانية .

ولم يكن من الطبيعي ان يمضي هذا الجدل ، دون أن يقابل بالمعارضة والنقد من مختلف الجهات . وسنشير إلى نوع من هذا النقد ، وهو من أشدها وضوحاً وتعلقاً بموضوعنا ، بعد قليل حين نعرض لقصة « ابراهيم الكاتب » ، للمازني . وربما لم يكن مما يثير الاستغراب أن يصدر أكثر أنواع هذا النقد اصالة ، من صفوف أصحاب الثقافة القديمة . لم كل هذا الحديث عن القصص ؟ لقد كان الأدب العربي القديم على خير حال بدونها ، وما هذا التطلع إلى القصة سوى مثل آخر على التقليد الأحمق للغرب ، ذلك التقليد الذي أحدث تلك الهوة في الحياة الشرقية . إن القصة الغربية بما تتسم به من فتنة زائفة مبهرجة ، وبما فيها من مناقضة للأسس التقليدية التي تقوم عليها حياة الشرق ، قد أدت إلى افساد الحياة الاجتماعية في مصر وتخريبها — فلماذا تضع الافعى في جيبها ؟ ويمكننا ان نمثل على هذه المعارضة ، في شكلها المعتدل المتزن ، بمقال كتبه الدكتور زكي مبارك أخيراً (١٩٢) . فبعد ان اعترف بأن القصة لن توجد في الادب العربي ، إلا إذا وجدت المرأة وأصبح لها في المجتمع مكانة معترف بها ، يصف كتّاب القصة

العربية بأنهم ينتمون إلى الطبقة الدنيا من الأدباء . وبأنه من النادر أن يكون من بينهم من ظفر بثقافة أدبية وافية تبيح له أن يكون ذا رأي خاص أو أسلوب طريف ، وبأنهم عالة على الآداب الأجنبية . وشرّ من هذا كله انهم يغرون الشبان باحتقار أي فن آخر من فنون الأدب ، فالأدب عندهم إما أن يكون قصصاً أو لا يكون . مع ان الأدب الحقيقي ، وهو الأدب القائم على فهم صادق فني للحياة ، يمكن أن يجد سبيله في فنون أخرى أيضاً كالرسالة والقصيدة . وانه من الخطأ أن نقيس الأدب العربي على أدب الانجليز أو الفرنسيس وإنما يقاس الأدب على مزاج الأمم التي يصدر عنها .

وملاك الأمر في ذلك كله أن يعبّر الأدب عن عقول أهله وأحلامهم وشهواتهم . ثم ان أدب الصحف والمجلات في مصر يصور جوانب كثيرة من ازمات الناس العقلية والروحية والوجدانية ، ولولا رقابة الحكومة من جانب ورقابة الجامدين من جانب آخر لكانت للأدب جولات أوسع . وثمة جانب آخر للمسألة ، فنحن احفاد العرب واسباطهم « ومن واجبنا ان ننظر إلى ماضيهم حين نفكر في حاضرنا » . وعلينا بعد أن تطورنا بالفعل وتحولنا عن أساليبهم وفنونهم ، أن نقدر تراثهم الأدبي حق قدره ، فهو دائماً أغنى وأعمق « من الثرثرة الجوفاء التي رميتم بها في وجه الأدب الحديث » .

ولكن مهما يكن لهذه المناقشات من أثر في عرض الآراء المختلفة التي يعتنقها الكتّاب فعلاً ، وفي الكشف عن الأساس الاجتماعي والفكري للأدب المصري ، فان هذا الأدب نفسه — وهو بذلك يبرهن على حيويته — لم ينتظر نتائج تلك المناقشات ، بل مضى في طريق الاستقلال. وان ظهور فئة من قراء الطبقة الوسطى ، وهي حقيقة أهملتها تلك المناقشات ، ليدل على حقيقة هذا الأدب ، وذلك انه خلق حاجات لا بدّ من تلبيتها . أما حين توجه نظر القارئ إلى « العقد الفريد »

أو إلى كتب «العصر الذهبي» فكأنك تلقمه حجراً بدلاً من الرغيف الذي يطلبه ويصر على أن يحصل عليه . فاذا كان الكتّاب الذين يكتبون له بلغته عاجزين عن تزويده بـه ، فانه سيستمر في استيراده من الخارج ، مهما يكن عسير الهضم في نظر أطبائه . أمـا المقالة أو البحث أو الرسالة ، بل حتى القصيدة المتوسطة ، فانهـا حافز للخيال جامد أو ناقص . إذ تفتقر فوق ذلك كله إلى العنـاية بشؤون الحياة الحاضرة . ومن بين هذه الأنواع جميعاً ، ليس ثمـة ما يدخل في التراث الأدبي للشعب سوى القصيدة .

فالمسألة في جوهرها إذن ليست مسألة تقليد متعمّد للغرب . بل هي مرتبطة بالنتائج الطبيعية لانتشار التعليم الابتدائي وازدياده يوماً بعد يوم . وقد كان الحل الملائم لمثل هذه المشكلة في الغرب هو أدب القصة إلى حد بعيد . فاذا وجد الكتّاب العرب أنفسهم عاجزين عن تقديم حـل مناسب آخر (لا تعتبر مقالة المجلات ، أو المقالة الأدبية حلاً مناسباً) ، فليس أمام القراء حينئذ إلا أن يعتمدوا على الغرب في ايجاد هذا الحل ، لفترة عارضة على الأقل . أما القول بأن ثمـة مـا يمس كرامة الشعب ، في تطعيم أدبهم بنوع من أنواع الأدب الاجنبي ، فليس إلا مظهراً من مظاهر التعصب القومي ، ولا بدّ من أن نبرهن حينئذٍ على ان الأدب التركي أو الأدب الهندي فقد شيئاً من عمقه واخلاصه بادخاله فن القصة . ومن أجل هذا نرى ان القصة والاقصوصة آخذتان في مد جذورهما في الأدب المصري بثبات ، مهما يكن نوع الاستقبال الذي استقبلتا به . ولكن تطور القصة يحتاج إلى شرط أساسي ، هو تكييفها لمقتضيات البيئة ، ويدل التاريخ الحديث للقصة العربية على ان هذه هي الصعوبة الأولى التي تعترض سبيلها .

وإذا نحّينا جانباً العوامل الاجتماعية الـتي عرضنا لها آنفاً ، فـان القصصيين العرب واجهتهم مشكلة أخرى أشرنا اليها فيما سبق ، وهي

خلق أسلوب قصصي جديد . ويمثل المنفلوطي وزيدان ، وهما من أوائل الكتّاب ، طريقتين متباينتين لمواجهة هذه المشكلة ، أحدهما بعبارته الملونة ، والثاني بعبارته السهلة . على ان احداً منهما لم يمس صلب المشكلة ، ألا وهي تصوير الحياة الاجتماعية المعاصرة تصويراً واقعياً ، بالالفاظ ، والعبارات والحوار بوجه خاص . وقد تولى هذه المشكلة ومارسها عدد من كتّاب الاقصوصة ، أولهم محمد تيمور (١٨٩٢ — ١٩٢١) [١٩٣] . ان لدراسة أعمال هؤلاء الكتّاب دراسة شاملة أهمية عظيمة لتتبع تطور الاسلوب الجديد ، هذا بغض النظر عن انهم يمثلون تحولاً خطيراً في الأدب المصري الحديث . غير ان مثل هذه الدراسة تتخطى الحدود المرسومة لهذا البحث [١٩٤] . ونكتفي في هذا الصدد ، بأن نعرض باختصار للطريقة التي تناولوا بها قضية من أخطر القضايا ، وهي لغة الحوار .

وهذه القضية أيضاً ليست خاصة بالأدب العربي ، ولكن لها ما يشبهها في المراحل الأولى لبعض الآداب الغربية ، وفي آداب تلك البلاد التي لم توحد فيها لهجة الكلام بتأثير اللغة الأدبية . والمشكلة التي نحن بصددها هي : هل نستعمل اللغة الأدبية في الحوار غير آبهين بما يؤدي اليه ذلك من تكلف وبعد عن الحياة ، أو ان نجعل الواقعية غايتنا ، صارفين النظر عن التنافر الفني الذي يحدث من استعمال لغتين احداهما للسرد والوصف والأخرى للحوار . وقد تبنت القصص المبكرة الموقف الأول ، ولم يكن ذلك مقصوراً على القصص المترجمة وحسب (وهذا أمر طبيعي) ، بل ظهر أيضاً في قصص الكتّاب السوريين ، مما يجعل القارئ الغربي أيضاً ، يخرج منها بنفس الانطباع الذي يخرج به من قراءته للقصص الأولى في لغته . وقد كانت «زينب» أول قصة ، فيما أعلم ، اصطنعت لهجة العامة في الحوار . وقد أثر هذا الحرص

على الواقعية في كتّاب الاقصوصة أيضاً ، فقد كان الحوار في الطبعة الأولى من مجموعة « الشيخ جمعة » لمحمود تيمور يساق بالعامية المصرية أيضاً . ولكن أخذ يبدو مع الزمن اتجاه جديد نحو ايجاد حل وسط ، وذلك بتنويع لغة الشخصيات ، من اللغة الأدبية إلى اللغة العامية وفقاً لثقافتها ومستواها ، هذا بالاضافة إلى تحاشي الألفاظ والعبارات العالية ، وايثار العبارات السهلة القريبة من استعمال العامة (١٩٥) . وبهذا يتسنى للكتّاب أن يحافظوا على المظهر الطبيعي ، مع التضحية بشيء يسير من الواقعية . وفي الحقيقة انه ليس من العسير على القارئ ، إذا شاء ، ان ينقل الرموز المكتوبة في أكثر الحالات ، إلى ما يقابلها من صور الكلام المحكي . على اننا نتوقع أن تحل هذه المشكلة في وقت ليس ببعيد ، بتأثير انتشار التعليم الابتدائي من ناحية ، وبتأثير الاذاعات المصرية بوجه أخص .

يبقى علينا أن نتبين كيف واجهت القصص المصرية الحديثة المشكلات والحاجات والمطامح التي أشرنا اليها فيما سبق . ويمكننا أن نستنتج من سياق البحث ان عدد هذه القصص قليل إذا اقتصرنا على تلك الآثار الأدبية الأصيلة التي لها قيمة أدبية حقيقية .

يعتبر نقولا حداد (١٩٦) صاحب مجلة « السيدات والرجال » التي نشرت فيها معظم آثاره مسلسلة أوفر القصصيين نتاجاً ، وأعظمهم رواجاً في نظر محمود تيمور . ومع انه سوري الاصل فان الروح المصرية تتجلى في منحاه واحساسه أكثر مما تتجلى في معظم آثار غيره من الكتّاب السوريين . ونستطيع ان نحكم من قصته « فرعونة العرب عند الترك » (١٩٧) ان لديه القدرة على تشويق القارئ وذلك بالحركة السريعة والازمات المتكررة ، على ان حبكته مفككة البناء والاشخاص تعوزهم قوة التصوير ، ولا ندري ما إذا كان لديه ما يسهم به في تطوير القصة المصرية ، سواء في الاسلوب أو طريقة المعالجة .

وتعلق أهمية أكبر على قصة تاريخية أخرى ، وهي أول نتاج مصري من هذا النوع ، وهي قصة «ابنة المملوك» لمحمد فريد ابي حديد[١٩٨] . ويبدو ان هــذه القصة لم تتأثر أي تأثر بالقصة التاريخية التي كتبهــا زيدان ، وهي تعتبر متقدمة عليها من بعض الوجوه . والعناصر البطولية تتوارى فيها لتحل محلها واقعية متزنة ، والقصة لا تستغرقها الأحداث التاريخية ، ولكنها موضوعة في جو تاريخي . أما العصر الذي تدور فيه فهو فترة الصراع بين محمد علي والمماليك (١٨٠٥ – ١٨٠٨) . وقد استطاع المؤلف أن يسوق الاحداث التاريخية في الجو العام للقصة بطريقة ملائمة ، ولا يفرضها على القارئ فرضاً . حتى أخطر حدث تاريخي في هذه الفترة وهو حملة الانجليز على الاسكندرية واندحارهم قرب رشيد سنة ١٨٠٧ ، المح اليه المؤلف بايجاز في سطرين أو ثلاثة . وكذلك صور البطل ، وهو لاجئ عربي من الوهابيين ، وكأن له دوراً في الصراع . ومع ان القصة لم توفق تماماً إلى تجنب الجفاف الذي تتسم بــه القصص التاريخية القديمة ، فان الشخصيات مليئة بالحياة والحركة ، وهي تحتفظ باهتمام القارئ إلى ان تبلغ مصيرها المحزن .

أما أحدث القصص التي نشرت ، وأعظمها شأناً من جميع الوجوه ، منذ صدور «زينب» ، فهي قصة «ابراهيم الكاتب»[١٩٩] للمازني ، التي صدرت سنة ١٩٣١ بعد أن طال انتظارنا لهــا . وقد ذكر الكاتب في المقدمة انه بدأ في كتابتها سنة ١٩٢٥ وفرغ منها في أواخر سنة ١٩٢٦ [٢٠٠] ثم نحاها جانباً . وقد كتبت أجزاء من النصف الثاني على عجل أثناء طبع القصة ، وذلك لأن أصولها فقدت . ولعل في هــذا ما يفسر الاضطراب البادي في بعض أقسامها ، مما سنشير اليه فيما بعد . وتعرض المقدمة أيضاً بطريقة ممتعة للمسائل التي أشرنا اليهــا آنفاً . ففيما يتعلق بلغة الحوار ، يرفض المازني استعمال العامية لكثرة ما

ينقصها من عناصر التعبير ولحاجتها الشديدة إلى الضبط والاحكام ولأنها لم تستوف بعد أوضاعها ، بينما العربية تتسع وتزداد صقلاً مع الايام . وهو يخالف الدكتور هيكل فيما ذهب اليه من ان الحياة المصرية لا تعين على نشوء الرواية المصرية ، ويرى ان هذا الرأي مرجعه في الحقيقة إلى الظن الخاطئ بأن الرواية ينبغي أن تكون على نسق الرواية الغربية ، إذ ما الذي يمنع ان تنشأ رواية مصرية تكون لها شخصيتها المستقلة ؟ ثم ان الحياة المصرية لا تشكل عقبة للكاتب الذي يملك الموهبة . وصحيح ان الحب الذي تنتجه الحياة المصرية ضرب آخر يختلف عند التحليل عن الحب الذي تؤدي اليه الحياة الغربية ، ولكن لماذا تكون هذه عقبة كؤوداً ، ومن الذي زعم ان كل رواية يجب أن تدور على هذه العاطفة وحدها . ان هذا التحديد « هستيريا لا أكثر ولا أقل » .

على ان القصة نفسها لا تحقق ما يتوقعه المرء منها بعد هذه المقدمة . وليس ذلك لأنها أخفقت في الحبكة وفي تطوير المواقف والشخصيات وفي غير ذلك من المسائل الفنية ، كلا فانني أعتبرها من هذه الناحية خير قصة في الأدب العربي على ما أعلم . وفيها ما يتميز به المازني عن سائر معاصريه مما نوهنا به سابقاً كالتهكم وخفة الروح والفكاهة — التي تكون أحياناً خفية وأحياناً أخرى طافية على السطح (٢٠١) . ويمضي فيها السرد القصصي سريعاً هيناً ، والحوار فيها رشيق طبيعي ، وقد جاءت الانتقادات الاجتماعية والافكار الفلسفية مضمرة لا صريحة (٢٠٢) . ولكنها — باستثناء شخصياتها وجوّها — ليست قصة مصرية بالمعنى الذي يفترضه المازني نفسه . فالبطل الذي سميت القصة باسمه شخصية غربية الطابع تماماً ، لا ترى نفسها فيه إلا قلة من المصريين . ولعل الناشر كان له بعض الحق فيما ذهب اليه ،على الرغم مما زعمه المازني ، من ان « ابراهيم الكاتب » فيه من ابراهيم

عبد القادر المازني مشابه . والقصة ذاتهـا غربية في المشاعر والافـكار والبيئة الأدبية . والموضوع الذي تدور حوله هو دراسة نفسية لعاطفة الحب في مفهومها الغربي لا المصري . وحتى الملامح الخارجية للشكل والأسلوب تؤكد هـذا الانطباع ، من هذا القبيل كثرة استعمال الصور والعبارات الغربية (٢٠٣) وما يقابل ذلك من اختفاء العبارات العربية المناسبة ، وأغرب من ذلك كله تتويجه كل فصل بسطر من الكتـاب المقدس . والتعبير نفسه يشذ في عدد من التفاصيل عن الطريقة المـألوفة في الأسلوب العربي ، دون أن يكون في ذلك اعتداء على عبقريـة اللغة . وهناك أيضاً اختلاف واضح في المنحى والموضوع بين النصف الأول والنصف الثـاني من القصة . فالأول يدور كلياً في اطار الحياة الاجتماعية المصرية ، وهـذا المزيج المنسجم من الفكاهة والعاطفة لا يمكن أن يتأتى إلا لكاتب مصري . أما الثاني فانه يصور جواً آخر بأسلوب مختلف ، وتأخذ الألوان في النصول تدريجاً كما لو أن أسلوب الكاتب تأثر بما انتاب البطل .

ولذا فعلينا ، دون أن ننكر الاصالة الخيـالية للمؤلف ، أن نبحث عن أصل « ابراهيم الكاتب » ، كما فعلنا مع « زينب » ، في القصة الغربية . على ان هـذه النماذج المغرقة في عاطفيتها ، التي جاءت في « زينب » ، ليست من النوع الذي يروق المازني ، الذي كانت ميوله تتطلع إلى نظرة أكثر جدية ، وإلى تصوير ممعن في الواقعية . وفي هذه الحـالة تعيننا عاداته في استجلاب الأفكار الأدبية (٢٠٤) عـلى اكتشاف أصل جزء من القصة على الأقل ، وتتجه أنظارنا مباشرة إلى قصة « سانين » Sanine تأليف م. ب. ارتزيباشف . وينبغي أن نلاحظ ان الحبكة وتطور الأحداث في « ابراهيم الكاتب » تختلف كلياً عنها في قصة ارتزيباشف . ولكن شخصية « ابراهيم » استعارت شيئاً من صفات « سانين » (مع ان مـا جـاء في « سانين » من تصوير رومانتيكي

نتيجة للتربية الطبيعية ، كان في « ابراهيم » نتاج فلسفة ناضجة) . وهنالك فصل بعينه يعتبر ترجمة حرفية لذروة القصة الروسية (٢٠٥) .

وهكذا يتضح لنا ان القصة المصرية كما تمثلت عند كاتبين من أكبر كتابها ما تزال دون الصورة المثالية التي تَطلّع اليها هذان الكاتبان وغيرهما . ولا بدّ لذلك من الجمع بين المقدرة الفنية والالهام المصري بطريقة مرضية . وما دام ذلك غير متوفر فسيظل عامة القراء في مصر يتلقّطون فتات موائد الآخرين اللهم إلا إذا استطاع الكتّاب المصريون أن يخلقوا فناً جديداً كل الجدة ، وهو أمر شاق ، ليس ثمة ما يبشر به الآن . وعدا كون القصة هي القناع الذي تختفي وراءه « المادية » الغربية ، لا أتصور ان ثمة حائلاً قوياً يعترض سبيل التأثير الغربي في الأدب المصري ، الا خلق قصة مصرية صميمة . وليس ببعيد ان نرى قريباً قسماً للصحافة ولكتابة القصة ينشأ في الجامعة الازهرية .

التعليقات

(١) انظر : جورج يونج « مصر » ص X
George Young, Egypt (London, 1927)

(٢) انظر : المرجع السابق ص ٢٨٤ .

(٣) باستثناء عدد من المقالات المتفرقة ، ليس ثمة مراجع أوروبية سوى عدد من الدراسات التي نشرها الأستاذ كراتشكوفسكي (الذي أذكر بالعرفان تشجيعه الشخصي لي) ، في المجلات الروسية المختلفة ، والمراجعات التي نشرت في الاعداد الأخيرة من مجلة معهد الدراسات الشرقية ببرلين (.MSOS) ، بفضل الاستاذ جورج كمبفماير . أنظر أيضاً هذه المجلة م ٢٨ (١٩٢٥) ص ٢٤٩ — ٢٥٢ .

(٤) انظر بهذا الخصوص « تاريخ آداب اللغة العربية » لجرجي زيدان ج ٤ : ١٥٢ — ١٥٧ ، و « حياتنا التمثيلية » لمحمد تيمور (القاهرة ١٩٢٢) ، وخاصة الصفحات ٢٢ — ٢٦ ، ٤٧ — ١١٢ . و « مطالعات في الكتب والحياة » للعقاد ص ٢٥٩ — ٢٦٢ . وانظر أيضاً : مجلة مدرسة الدراسات الشرقية (.BSOS) م ٢ : ٢٥٥ — ٢٥٦ .

(٥) ان أوفى تاريخ للأدب العربي الحديث هو كتاب « الآداب العربية في القرن التاسع عشر » للأب لويس شيخو (وهو جزءان ، ظهرت طبعته الثانية في بيروت ١٩٢٤ — ١٩٢٦ . وثمة جزء ثالث ملحق بهما يضم أسماء الكتاب الذين توفوا بين سنة ١٩٠١ وسنة ١٩٢٦ . ويجري الآن نشره نقلا عن مجلة المشرق ١٩٢٥ — ١٩٢٧) . وسأشير اليه فيما يلي باسم « شيخو » . ويخصص القسم الأكبر من الجزء الرابع من كتاب « تاريخ آداب اللغة العربية » لجرجي زيدان (القاهرة ١٩١٤) للمؤسسات الأدبية التي ظهرت في القرن التاسع عشر من مدارس ومكتبات وجمعيات وما إلى ذلك . ولا يقدم أي من هذين الكتابين دراسة عامة وتحليلا وافياً للاتجاهات المختلفة . وثمة دراسات أوفى لمشاهير الكتاب في كتاب « تراجم مشاهير

الشرق » لزيدان (الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩١١) . وقد جمع أكثرها من مجلة « الهلال » . وسنشير اليه فيما بعد باسم « مشاهير الشرق » . وهنالك تراجم مشابهة منثورة في المجلات العربية التي يندر أن توجد مجموعات كاملة منها في لندن .

وليس ثمة دراسات أوروبية من هذا القبيل . أما الأقسام المخصصة لأدب القرن التاسع عشر في كتاب كليمان هوار « الأدب العربي » Littérature Arabe (ص ٤٠٤ -٤٣٥) وفي كتاب «تاريخ الأدب العربي » Geschichte der Arabischen Litteratür لبروكلمان (ج ٢ : ٤٦٩ – ٤٩٦ و ص ٢٤١ – ٢٥١ في كتابه المختصر) فليست سوى فهارس للأعلام والكتب ، تفقد معناها حين تنفصل عن التيارات التي تكسبها أهمية خاصة . أما الكتب الانجليزية عن الأدب العربي فهي مقصورة على الأدب القديم . وقد نشر أستاذي الفاضل الشيخ محمد حسنين عبد الرازق في مجلة « مدرسة الدراسات الشرقية » سلسلة من البحوث (م ٢ ص ٢٤٩ – ٢٦٥ ، ٧٥٥ – ٧٦٢) بقيت ناقصة مع الأسف . وقد ظهرت دراسة عامة ممتازة للأستاذ كراتشكوفسكي في مجلة فوستك (الشرق) (Vostok) م ١ (بطرسبرج ١٩٢٢) ص ٦٧ – ٧٣ . وبعد ذلك أصدر معهد لينينجراد للدراسات الشرقية (سنة ١٩٢٨) مختارات من الأدب العربي الحديث ١٨٨٠ – ١٩٢٥ أعدتها السيدة كلثوم عودة فاسيلييفا (أنظر عنها مجلة المجمع العالمي العربي بدمشق م ٨ (١٩٢٨) ص٧٥٦– ٧٥٧) . وقد صدرها الاستاذ كراتشكوفسكي بمقدمة تقع في خمس وعشرين صفحة ، تحدث فيها عن التطورات الأدبية التي تمت في تلك الفترة ، وضمنها ملامح موجزة لكل كاتب من الكتاب الذين اختير لهم . والجزء الأخير من هذه المقدمة خلاصة موجزة بالانجليزية تقع في خمس صفحات .

ويلفت الاستاذ كراتشكوفسكي النظر أيضاً إلى أهمية كتاب « تاريخ الصحافة العربية » للكونت فيليب طرازي (بيروت ١٩١٣) باعتباره مرجعاً للأدب العربي الحديث في القرن التاسع عشر .

(٦) مشاهير الشرق ٢ : ١٩ – ٢٤ ، شيخو ٢ : ٨ . وقد ظهرت دراسة جيدة عنه بقلم محمد الصادق حسين في مجلة السياسة الاسبوعية ، عدد ٢٨ أيار (مايو) ١٩٢٧ .

(٧) شيخو ٢ : ١٠٠ – ١٠٢ ، وتاريخ آداب اللغة لزيدان ٤ : ٢٤٥ ، ومجلة مدرسة الدراسات الشرقية م ٢ : ٢٥٦ – ٢٥٧ ، وبروكلمان ٢ : ٤٧٦ – ٤٧٧ . وانظر خاصة فولرز في مجلة « جمعية المستشرقين الالمان » (ZDMG.) م ١٤ (١٨٩١) ص ٣٦ وما بعدها .

(٨) نذكر على سبيل التمثيل فرنسيس مراش الحلبي (١٨٣٦ – ١٨٧٣) ، (أنظر عنه شيخو ٢ : ٤٥ – ٤٨ ، مشاهير الشرق ٢ : ٢٨٥ – ٢٨٨) . وكتاباته تدور في الأكثر حول موضوعات اجتماعية وفلسفية ، ومن بينها قصة . وهي مستوحاة من قراءاته في

الأدب الفرنسي ، لا في الأدب العربي . أنظر قسطاكي الحمصي : « أدباء حلب » (حلب ١٩٢٥) ص ٢٠ — ٣٠ .

(٩) مشاهير الشرق ٢ : ٨١ — ٩٢ ، وشيخو ٢ : ٨٦ — ٨٨ ، وهوار ٤٠٨ — ٤٠٩ . ويرى أمين الريحاني ان أحمد فارس الشدياق يستحق أكثر من اشارة عابرة ، فهو — كما يقول — على الرغم من جميع أخطائه ، أحد الشخصيات البارزة في الأدب العربي في القرن التاسع عشر . فقد جمع في بردته بين اليازجي والحريري ، والمفكر الحديث ذي الموهبة الفذة .

(١٠) مشاهير الشرق ٢ : ١١٩ — ١٣٦ ، وشيخو ٢ : ٢٧ — ٣٥ . وانظر أيضاً شنيري في « مقامات الحريري » The Assemblies of al-Hariri (لندن ١٨٦٧) ، ص ٩٨ — ١٠١ ، وكراتشكوفسكي في مجلة فوستك م ٢ : ١٩١ .

(١١) مشاهير الشرق ٢ : ١١٩ — ١٣٦ ، وشيخو ٢ : ٣٨ — ٤٣ ، ويضاف إلى آثاره المذكورة هناك مجموعة رسائله التي نشرت في القاهرة سنة ١٩٢٠ .

(١٢) من بين المعاهد الكثيرة التي أسهمت في نشر الثقافة الغربية في بيروت الكلية السورية الانجيلية (الجامعة الاميركية الآن) التي أسست سنة ١٨٦٦ . ولهما علاقة وثيقة بأعلام الحركة الأدبية . وكان أثرها واسع الانتشار . وقد كانت في أعوامها الأولى تحت إدارة عدد من العلماء النابهين ، وأشهرهم الدكتور كورنيليوس فانديك (١٨١٨ — ١٨٩٥ ، أنظر عنه مشاهير الشرق ٢ : ٤٠ — ٥٤ ، وشيخو ٢ : ٤) وقد كان صديقاً حميماً لبطرس البستاني ، وترك عدداً من المؤلفات التعليمية بالعربية ، وخاصة في حقل العلوم الطبيعية .

وانظر عن المطبعة الاميركية (١٨٣٤) والمطبعة الكاثوليكية (١٨٤٨) وغيرها من المطابع في سورية قبل سنة ١٨٧٠ شيخو ١ : ٤٨ ، ٧٦ — ٧٨ .

(١٣) مشاهير الشرق ٢ : ٢٥ — ٣٢ ، وشيخو ٢ : ١٢٦ — ١٢٧ .

(١٤) أنظر في ذلك دوزي : ذيل المعاجم العربية Supplément aux Dictionnaires Arabes ص ١١ من المقدمة .

(١٥) شيخو ٢ : ١٢٧ — ١٢٨ ، زيدان ٤ : ٢٧٤ .

(١٦) كراتشكوفسكي في مجلة الاكاديمية الاوكرانية
Bagaly-Festschrift of the Ukrainian Academy
(كييف ١٩٢٧) ، والمشرق م ٢٣ (١٩٢٥) ص ٧٧٨ وما بعدها .

(١٧) ما يزال الفوران الاجتماعي والثقافي الذي شهده لبنان بين العقدين السابع والعاشر من القرن الماضي ، وهو ظاهرة متميزة أشد التميز في تاريخ العرب الحديث ، ينتظر المؤرخ الذي يؤرخ له .

(١٨) أنظر في ذلك بحث كراتشكوفسكي المشار اليه آنفـاً (الحاشية رقم ٣) والمراجعة التي كتبها الأستاذ مرغوليوث في مجلة الجمعية الآسيوية الملكية (JRAS.) ، ١٩٠٥ ، ص ٤١٧ — ٤٢٣ .

(١٩) زيدان ٤ : ٦٤ — ٦٥ ، وفي مجلة مدرسة الدراسات الشرقيه ٢ : ٢٥٧ — ٢٥٨ قسائمة بالمراجع التي تتناول الصحافة العربية .

(٢٠) تقول المنار م ١٦ (١٣٣١هـ) ص ٨٧٥ : « كانت الصحـافة المصرية قبل المؤيد وقفاً على السوريين المسيحيين » . وانظر أيضاً الفصل الذي كتبه اشيل صيقلي بك عن الصحافة في الكتاب المعنون « مصر » L'Egypte (القاهرة ١٩٢٦) ، وخاصة الصفحات ٤٣١ — ٤٣٢ . وقد جاء فيه :

« من المعترف به ، بشكل عام ، ان العنصر السوري قد قام بدور هام في خلق وتطوير الصحافة الدورية وبعث الآداب العربية في مصر . وقد ظلت هذه الصحف حتى السنوات الأخيرة ، تظهر حيوية ومبادرة وتنظيماً وتقدماً . وقد تحولت هذه الصفات إلى أيدي العناصر المصرية ،بعد الحرب خاصة وأخذت تظهر في العنصر المصري الخالص » .

(٢١) هذه الحقيقة يمكن تقبلها ، دون اغفال للنتائج النهائية التي يمكن أن تكشف عنها الدراسات العرقية لسكان لبنان .

(٢٢) أنظر « الوسيط » للشيخ أحمد الاسكندري ص ٣٣٩ — ٣٤٢ .

(٢٣) أنظر بشأن قصيدته ملاحظات جولدتسيهر في « بحوث في فقه اللغة العربية » Abh. Arab. Phil. ١ : ١٧٣ .

(٢٤) مشاهير الشرق ٢ : ٣٠٥ — ٣١٠ ، وشيخو ٢ : ٩٥ — ٩٦ والوسيط ٣٣٣ — ٣٣٥ .

(٢٥) « لو تقدم به الزمان لكان فيه بديعان ، ولم ينفرد بهذا اللقب علامة همذان » .

(٢٦) مشاهير الشرق ٢ : ٣٣ — ٣٩ ، والوسيط ٣٣٥ — ٣٣٧ ، وشيخو ٢ : ٩٧ ، ومجلة مدرسة الدراسات الشرقية ٢ : ٧٥٥ — ٧٥٦ ، ومجلة جمعية المستشرقين الالمان م ٤٧ (١٨٩٣) ص ٧٢٠ — ٧٢٢ ، ومراجعة جولدتسيهر في « مجلة فينا لدراسة الشرق » WZKM. ٧ : ٣٤٧ — ٣٥٢ .

(٢٧) أنظر بهذا الشأن النقدات اللاذعة التي كتبها الدكتور طه حسين في « في الادب الجاهلي » (القاهرة ١٩٢٧) ص ٢ — ١٣ .

(٢٨) لقد سارع الكتاب العرب أنفسهم إلى الاعتراف بفضل المستشرقين على حركة الدراسات القديمة في الشرق ، خلال القرن التاسع عشر ، وذلك بما نشروه من أصول ،وبما كتبوه من

أبحاث في تاريخ العرب القدماء وآدابهم . وليس من المبالغة ان نقول بأنه لولا التسهيلات التي وضعوها بين أيدي الباحثين (بمساعدة حركة النشر المصرية التي أعادت نشر تلك الآثار) لظل جزء كبير من الأدب العربي القديم مغلقاً أمام أكثرية المثقفين العرب المحدثين . أنظر أيضاً شيخو ٢ : ٧٢ ، وكذلك محمد كرد علي في مجلة المجمع العلمي العربي (دمشق ١٩٢٧) م ٨ ، ص ٤٣٣ - ٤٥٦ .

(٢٩) رسالة التوحيد (أنظر الحاشية رقم ٣٠) ص ١٨ - ١٩ من المقدمة .

(٣٠) لقد كتبت دراسات كثيرة حول محمد عبده ، باللغة العربية واللغات الأوروبية . وأوفى ترجمة له نجدها في المنار م ٨ (١٣٢٣ ﻫ) . وهنالك ترجمة موجزة ممتازة له بقلم الشيخ مصطفى عبد الرازق في مقدمة الترجمة الفرنسية لرسالة التوحيد (باريس ١٩٢٥) ، مع تحليل لآثاره واشارات لعدد من المراجع .

(٣١) مشاهير الشرق ٢ : ٥٥ - ٦٦ ، ومحمد عبده في مجلة الجامعة ٥ : ١٢٢ - ١٢٩ ، ومقالة جولدتسيهر عنه في الموسوعة الاسلامية ، وفيها اشارات للمراجع . أنظر أيضاً مقالة الشيخ مصطفى عبد الرازق في السياسة الاسبوعية عدد ٤ حزيران (يونية)سنة ١٩٢٧ .

(٣٢) زيدان ٤ : ٧٨ - ١٠٤ .

(٣٣) مشاهير الشرق ٢ : ٧٥ - ٨٠ ، وشيخو ٢ : ١٣٣ - ١٣٥ .

(٣٤) مشاهير الشرق ٢ : ١٠٥ - ١١٢ ، وشيخو ٢ : ٩٩ - ١٠٠ .

(٣٥) حتى قبل النديم استعملت العامية لأغراض وطنية وذلك في كتابات الصحفي المصري اليهودي يعقوب صنوع التي نشرها في صحيفته الاسبوعية « رحلة ابي نضاره زرقاء » التي كانت تصدر في باريس بين آب (اغسطس) ١٨٧٨ وآذار (مارس) ١٨٧٩ . وفي الصحيفة الشهرية التي تلتها بعنوان « ابو نضاره » .

(٣٦) أنظر كرومر : « مصر الحديثة » Modern Egypt ٢ : ١٨٠ في الحاشية (الطبعة ذات المجلد الواحد ص ٦٠٠ حاشية رقم ١) .

(٣٧) مجلة الهلال م ٢٢ (١٩١٤) ص ١٤٨ - ١٥١ ، والمنار م ١٦ (١٣٣١ ﻫ)ص٨٧٣- ٨٧٨ ، ٩٤٧ - ٩٥٦ ، والمشرق ١٩٢٦ ص ٢٢٥ - ٢٢٦ ، و « الفصول » للعقاد ٢٠٧ - ٢١٣ .

(٣٨) هنالك مقطع مهم في القرار الطويل الذي أصدره الشيخ أحمد أبو خطوه (احد قادة المجددين ، توفي سنة ١٩٠٦ . أنظر عنه المنار ٩ : ٨٨٠) ضد الشيخ علي يوسف في الدعوى التي أقامها عليه الشيخ عبد الخالق السادات (أنظر عنه كرومر ، المرجع السابق ص ١٧٨ ، وفي الطبعة ذات المجلد الواحد ص ٥٩٨) . وهذا

المقطع جدير بأن يورد كاملا ، لا لما فيه من تقريع عنيف للشيخ علي ، بل لأنه تقرير من مرجع ديني عن موقف الشرع من الصحافة (منقول عن اللواء ١٩٠٤ ع ٣ ، ص ٣٤ — ٤٤) .

« حيث ان حرفة الصحافة التي نسبها المدعى عليه لنفسه قسمان : قسم يبحث فيه عن فنون وعلوم مخصوصة للارشاد عما تبحث فيه كالمجلات الغير اليومية ، وهذه شرفها بمقدار شرف ما تبحث فيه وهي صحافة جليلة . وهـذا القسم لا يدعيه المدعى عليه لنفسه . وقسم لا يختص بموضوع مخصوص ، وهو عبارة عن ارشاد من تتكون منهم الأمة أي المملكة بإرشاد الأفراد والعائلات والهيئة الاجتماعية والحكومة . فهي معدة لارشاد الأمة في أخلاقها ونظام عائلاتها وهيئتها الاجتماعية وآدابها وسياسة مملكتها . وبالجملة فهي عبارة عن الارشاد بما يلزم من سياسة النفوس والعائلات والملك والمراقبة على ذلك ، إذ وظيفة هذه الصحافة هي الارشاد العام والمراقبة عليه وهي صحافة جليلة جداً ولا يمكن القيام بها إلا بعد استحصال على كل معداتها من العلوم الاقتصادية وغيرها ، وعلوم تهذيب الأخلاق ، وسياسة المنزل والمملكة ، ودراسة أخلاق الناس وعوائدهم ، وسياسة الحكومات والتمييز فيما هي عليه والصحيح منه ، ومعرفة كيف يعالج الفساد وكيف يزيله ويرقي الأمة ويهذب الاخلاق . ويلزم لذلك أن يكون القائم بها من أشد الناس محافظة على الكمالات والآداب ، حتى يمكنه أن ينفع بنصحه وارشاده ، وان يرقي الأمة المنحطة ويستمر في ترقيتها إن لم تكن منحطة . وهذا لا يتأتى إلا إذا كان القائم بها من الطبقة الأولى ذكاء وعلماً بالسياسة الداخلية والخارجية وعلماً بالأخلاق وتهذيبها ، وان يعلم كيف ينصح وكيف يستفاد من نصحه . ولذلك اشتغل بها في غير هذه الديار أكابر الناس عقلا وفضلا ، واشتغل بها في هذه الديار بعض الفضلاء برهة من الزمان . ولا يمكن المدعى عليه ان يدعي لنفسه هذه الصحافة لأن تقلبه في المبادئ لغير سبب وتعرضه للشخصيات في ثوب المصالح العامة ، وسكوته عن بعض ما يلزم الكلام فيه لأغراض بعض من يهمه رضاه ، وكثرة إضراره عندما يريد ان ينفع ، وغير ذلك ما هو معروف يمنعه من دعوى القيام بهذه الصحافة لنفسه الخ ... »

(٣٩) قليلون هم الذين يوافقون على قول كرومر : « اشك ان صديقي عبده ... كان في الحقيقة لاأدرياً » (المرجع المذكور آنفاً ٢ : ١٨٠ ، وفي الطبعة ذات المجلد الواحد ص ٥٩٩) . ولكنه في الحقيقة كان أقرب إلى المعتزلة .انظر « رسالة التوحيد»ص ٤٨ ، ٦٢ ، ٦٤ ، ٦٨ ، ٨٤ من المقدمة . وجولدتسيهر في « مذاهب التفسير الاسلامي » Die Richtungen der islamischen Koranauslegung

ليدن ١٩٢٠ ص ٣٢٢ وما بعدها . وقد كتب الاستاذ د. ب. ماكدونالد يقول : « من الواضح ان محمد عبده كان ماتريدياً . وهولا يذكر الماتريدية في رسالته أبداً ، ولكنه حين يتحدث عن الاشعري باجلال ، فان مواقفه ماتريدية واضحة » .

(٤٠) الدكتور محمد حسين هيكل : « في أوقات الفراغ » ١١٦ .

(٤١) مشاهير الشرق ١ : ٣٣٥ — ٣٣٧ ، وهيكل : المرجع المذكور ٩٦ — ١٤٨ ، والمشرق ١٩٢٦ ، ٢٢٤ — ٢٢٥ وكراتشكوفسكي : قاسم أمين .

وقد ظهرت ترجمة المانية لكتاب قاسم أمين ، تحرير المرأة ، الخطير الشأن بقلم ريشر (شتوتجارت ١٩٢٨) . أنظر أيضاً ترجمته لكتاب « النسائيات » لملك حفني ناصف (الاستانة ١٩٢٦) .

(٤٢) مشاهير الشرق ١ : ٣١٠—٣٢٥ ،وهيكل في السياسة الاسبوعية١٨ حزيران(يونية)١٩٢٧ .

(٤٣) العبارة لبكّر في « الاسلام » (Der Islam) ٢ : ٤٠٨ .

(٤٤) الهلال م ٢٢ (١٩١٤) ص٦٢٨ — ٦٣٢ ، ومجلة معهد الدراسات الشرقية ببرلين ، م ٢٩ (١٩٢٦) ص ٢٤٩ — ٢٥١ . وقد ظهرت مجموعة من مقالاته ، وهي في الاكثر من قبيل ما يدعى بالتأملات حول نواحي الحياة الاجتماعية ، في كتاب بعنوان« الآثار الفتحية » .

(٤٥) ظهرت أولا في بيروت سنة ١٨٧٦ ، ثم نقلت إلى القاهرة سنة ١٨٨٥ ، لسبب الرقابة التركية . أنظر عن صروف ما كتبه الأستاذ مرغوليوث في مجلة الجمعية الآسيوية الملكية (١٩٢٧) ، ٩٣٧ — ٩٣٨ .

(٤٦) أنظر زيدان ٤ : ٣٢٣ — ٣٢٦ (الملحق الذي كتبه ابنه) ، « مجلة العالم الاسلامي » (R.M.M.) م ٤ ص ٨٣٧ — ٨٤٥ .

(٤٧) ترجمت اثنتان منها إلى الفرنسية ، وواحدة إلى الالمانية ، وعدد كبير إلى اللغات الشرقية (انظر رواية عروس فرغانة ص ١ — ١٢) . وتجد دراسة مفصلة عن هذه الروايات وعن غيرها من الروايات المصرية في مقال كراتشكوفسكي « القصة التاريخية في الأدب العربي الحديث » Istoricheskii roman في مجلة وزارة المعارف الروسية (حزيران—يونية ١٩١١) ، ص ٢٦٠ — ٢٨٨ .

(٤٨) بشأن ترجمات هذه الروايات إلى الفارسية والتركية والاردية والفرنسية والانجليزية ، أنظر الهلال م ٢٠ (١٩١٢) ص ٥٦٧ — ٥٦٨ .

(٤٩) تجد النقد في كتاب « في أوقات الفراغ » لهيكل ص ٢٢١ — ٢٤٧ ، والمشرق ١٩١١ ، ص ٥٨٢ — ٥٩٥ و ١٩١٢ ص ٥٩٧ وما بعدها و ١٩١٣ ص ٧٩٢ — ٧٩٤ .

(٥٠) نشرت أولا سنة ١٨٩٢ . وقد جمعت مختارات من مقالاته التي نشرها في مجلته في كتاب

« مختارات جرجي زيدان » . في ٣ أجزاء (القاهرة ١٩١٩ — ١٩٢١) . وقد راجعها شيخو في المشرق ١٩٢١ ص ١٥٧ ، ٧١٥ — ٧١٦ .

(٥١) أنظر شيخو ٢ : ٦٨ ، ٤ — ٦ .

(٥٢) كانت ثمة أيضاً جاليات في بلدان أخرى مثل سنتياجو ، وشيلي . أنظر عن المهاجرين السوريين أيضاً شيخو في المشرق ١٩١٠ ص ٩٢٦ وما بعدها. وعدد السوريين الآن(١٩٣٠) في الولايات المتحدة ، يبلغ في أقل تقدير ٢٠٠ الف .

(٥٣) أنظر أيضاً في هذا الموضوع ، تحليلا ممتازاً لنظم التعليم في مصر بقلم الأستاذ أحمد أمين في مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق (١٩٢٧) م ٧ ص ٤٨١ وما بعدها .

(٥٤) المرجع نفسه .

(٥٥) النظرات ٣ : ١٤٥ .

(٥٦) هذه العبارة تنطبق طبعاً على عامة المثقفين ، لا على العلماء أمثال أحمد زكي باشا ، وأحمد تيمور باشا .

(٥٧) أنظر الترجمة الانجليزية لرباعيات مختارة من ابي العلاء ، بقلم امين الريحاني (نيويورك ١٩٠٣) .

(٥٨) أنظر القسم الرابع من هذه الدراسة .

(٥٩) أنظر عن فرح انطون كراتشكوفسكي : القصة التاريخية ... ص ٢٨٢ — ٢٨٤ . ومقدمة « مختارات من الأدب العربي الحديث » للسيدة فاسيلييفا (١٩٢٨) ص ١٣— ١٤ وشيخو في المشرق (١٩٢٧) ص ١١٥ . والعقاد في « المطالعات » (القاهرة ١٩٢٤) ص ٦١ — ٦٦ .

(٦٠) أنظر في عالم الشرق Le Monde Orientale م ٢١ (١٩٢٧) ص١٩٣ — ٢١٣ ، مقالة الأستاذ كراتشكوفسكي عن أدب المهاجرين العرب في امريكا (١٨٩٥—١٩١٥) ، والاصل الروسي الموسع منها في : Izvyestiya Leningradskovo Gosudarstvennovo Universiteta م ١ (١٩٢٨) .

(٦١) الطبعة الرابعة في ثلاثة أجزاء (القاهرة ١٩٢٣) . وأكثر المراجعات المعاصرة انصافاً لها هي مراجعة صلاح الدين القاسمي في المقتبس م ٥ (١٩١٠) ص ٣٢٥ — ٣٣٤ ، ٣٧١ — ٣٨٢ . وقد كتب العقاد عنها دراسة ممتعة في « المراجعات » (القاهرة ١٩٢٦) ص ١٧٠ — ١٨٤ ، (أنظر مجلة معهد الدراسات الشرقية ، برلين ١٩٢٦ ، م ٢٩ ص ٢٤١) . وانظر أيضاً كراتشكوفسكي في مقدمة مختارات ... ص ١٥ .

(٦٢) م ١ : ٢١٣ . ولكنه في المجلد الثالث ص ٦٨ الذي كتب سنة ١٩١٣ ، يتحدث عن محمد عبده باحترام عميق .

(٦٣) ١ : ٣٢٤ — ٣٢٩ .

(٦٤) ٢٠٤ — ٢١٥ . أنظر أيضاً تقريظه لعمر الخيام في ٢ : ٢٣٥ — ٢٤١ .

(٦٥) ١ : ٢٨٦ — ٢٨٨ ، ٣ : ١٣١ — ١٤٥ .

(٦٦) ١ : ١٠١ — ١١٣ .

(٦٧) ١ : ١٨٤ — ١٨٥ .

(٦٨) ١ : ٢١٢ ، ٢ : ٦٢ — ٦٩ ، وانظر أيضاً مقالة « الحجاب » في « العبرات » ص ٦١ وما بعدها .

(٦٩) ٢ : ٣٥٥ .

(٧٠) ٢ : ١٧ — ١٨ .

(٧١) ٢ : ١٠٢ .

(٧٢) مثلا ١ : ١٩٤ .

(٧٣) ٣ : ٢١٦ — ٢١٧ ، ٢٣٧ ومواضع أخرى .

(٧٤) مثلا ٣ : ١٢٦ ، ٢٤٣ وما يليها . ومن المفيد مقارنة ذلك بحديث عيسى بن هشام للمويلحي . الطبعة الثالثة (القاهرة ١٩٢٣) ص ١٠٣ وما بعدها .

(٧٥) مختارات جرجي زيدان (القاهرة ١٩٢٠) ١ : ١٣٦ ، وهي منشورة في الهلال م ٨ (١٩٠٠) .

(٧٦) ١ : ١٥٠ — ١٦١ « عبرة الدهر » .

(٧٧) يمكن ان توضح نزعته هذه إلى الأحكام الجارفة في المسائل الأخلاقية بمقارنة مقالته عن الصدق (١ : ١٦٦ — ١٧٩) ، بذلك الموقف المتزن الذي وقفه زيدان (مختارات ١ : ٢٦ — ٢٩ ، وهي منشورة في الهلال م ١١ (١٩٠٢ — ١٩٠٣ ، ص ١٤٩) .

(٧٨) الطبعة الخامسة (القاهرة ١٩٢٦) .

(٧٩) أنظر عن أربعة منها (وهي سيرانو دي برجراك لروستان، وتحت ظلال الزيزفون لالفونس كار ، وفي سبيل التاج لكوبيه ، وبول وفرجيني لسان بيير) مجلة معهد الدراسات الشرقية ببرلين م ٢٩ : ٢٤٦ — ٢٤٨. والقصة الأخيرة من تلك كان قد ترجمها فرح انطون (الاسكندرية ١٩٠٢) .

(٨٠) هنالك دراسة نقدية قصيرة للمنفلوطي باعتباره كاتب أقاصيص في مقدمة محمود تيمور لمجموعة أقاصيصه « الشيخ سيد العبيط » (القاهرة ١٩٢٦) ص ٤٤ — ٤٥ .

(٨١) لم يكن ذلك مقصوراً على المحافظين المسلمين وحسب . بل ان مجلة الآباء اليسوعيين ، «المشرق»، كثيراً ما تولت الهجوم عليهم وذلك في مقالات كتبها المرحوم الأب لويس شيخو . مثلا :

عن جبران ١٩١٢ : ٣١٥ – ٣١٦ ، ١٩٢٣ : ٤٨٧ – ٤٩٣ ، ١٩٢٤ : ٥٥٥ . وعن الريحاني ١٩٠٩ : ٧١٦ – ٧١٨ ، ١٩١٠ : ٣٨٩ – ٣٩٢ ، ٧٠٣ – ٧١٠ ، ١٩٢٢ : ٧٤٦ ، ١٩٢٤ : ٤٧٨ – ٤٧٩ ، ٦٢٣ – ٦٢٩ ، ٧٥٥ – ٧٥٧ .

(٨٢) أدب المهجريين العرب في امريكا Die Literatur der Arabischen Emigranten in Amerika XXI (1927), 193-213.

أنظر أيضاً عن الريحاني وجبران وعبد المسيح حداد (صاحب جريدة « السائح » العربية التي تصدر في نيويورك) وميخائيل نعيمه مقدمته لـ « مختارات من الأدب العربي الحديث » (لنينغراد ١٩٢٨) ص XV - XVIII . وقد أدى الاستاذ كمبفماير خدمة عظيمة بنشره ترجمة المانية لهذه المقدمة في مجلة معهد الدراسات الشرقية ببرلين م ٣١ (١٩٢٨) ص ١٨٠ – ١٩٩ . والفقرة المشار اليها تقع في ص ١٩١ – ١٩٤ . ويمكن لفت النظر هنا إلى ترجمة المانية لدراسة تمهيدية كتبها الاستاذ كراتشكوفسكي ، وقد أشرنا اليها سابقاً (BSOS., iv, 747 note) . وقد نشر هذه الدراسة الاستاذ كمبفماير بعنوان : Entstehung und Entwicklung der neu-Arabischen Literatur في « عالم الاسلام » Die Welt des Islams . م ١١ (١٩٢٨) ص ١٨٩ – ١٩٩ . وثمة خلاصة لدراسات أخرى للأستاذ كراتشكوفسكي عن آثار أمين الريحاني في العدد نفسه ص ١٧٩ – ١٨٠ .

(٨٣) تحتوي المقالة الأخيرة من مقالات المرحوم الأب لويس شيخو عن الأدب العربي الحديث (المشرق م ٢٥ (١٩٢٧) ص ٩٤١ – ٩٤٩) قائمة بأسماء الشعراء والكتاب المسلمين المعاصرين ، ولكنها تحتوي على الكثير من عدم الدقة في تفاصيلها .

(٨٤) أنظر عن الجامعة المصرية المشرق م ٢٥ (١٩٢٨) ص ٢٨٤ – ٢٨٨ .

(٨٥) يعتبر الريحاني الذي كان يقيم في البلاد العربية آنذاك ، استثناء لذلك .

(٨٦) يشير اليها الكتاب السوريون أحياناً ساخرين على أنها نوع من « المصرلوجية » الجديدة .

(٨٧) قامت حركة مهمة مضادة لهذه الحركة ، وذلك بتكوين « الرابطة الشرقية » (١٩٢٢) وغايتها تقوية الأواصر بين شعوب آسيا وافريقيا امام العدوان الأوروبي . وهي تضم الآن عدداً من الكتاب المجددين الذين تحدثنا عنهم سابقاً في رابطة غير منسجمة مع المعتدلين والمحافظين . وقد أصدرت الرابطة منذ سنة ١٩٢٨ مجلة بالاسم نفسه ، يصدرها أحمد شفيق باشا . ولهجتها حتى الآن أقرب إلى التجديد . ومحرر هذه المجلة هو الكاتب المعروف علي عبد الرازق (أنظر عنه خميري وكمبفماير « زعماء الأدب العربي المعاصر » ص ٩ – ١٠) .

(٨٨) لتصوير اتجاهات الكتاب الذين ذكروا في هذه المقالة ، كان علي أن أعتمد اعتماداً شبه كلي على فحوى كتاباتهم .

(٨٩) زينب ، مناظر وأخلاق ريفية بقلم مصري فلاح (مطبعة الجريدة بدون تاريخ) وقد صدرت منها طبعة ثانية سنة ١٩٢٩ لم أرها حتى الآن .

(٩٠) جان جاك روسو ، حياته وكتبه . ولم أر نسخة منه بعد .

(٩١) في أوقات الفراغ (المطبعة العصرية بدون تاريخ) [١٩٢٥] . أنظر تحليلا لمحتوى هذا الكتاب في مجلة معهد الدراسات الشرقية ببرلين م ٢٩[٢] (١٩٢٦) ص ٢٤٢ — ٢٤٤ .

(٩٢) « عشرة أيام في السودان » (المطبعة العصرية ١٩٢٧) .

(٩٣) السياسة اليومية ، هي صحيفة عادية في ست صفحات أو ثماني . أما السياسة الاسبوعية فهي مجلة أسبوعية تصدر في ٢٨ صفحة عادة ، تحتوي كل صفحة على حوالي ٢٠٠٠ كلمة . وهي تحتوي على مقالات أدبية واجتماعية وقانونية وتاريخية وغير ذلك . كما تحتوي على ترجمات لمقالات أجنبية ومراجعات في الأدب والفن والمسرح ومقالات وأقاصيص . ومنذ الانقلاب السياسي سنة ١٩٢٨ توقفت فيها المقالات التي تتناول السياسة الداخلية .

(٩٤) السياسة الاسبوعية ، عدد ١٣ آب (أغسطس) ١٩٢٧ ، ص ٢ العمود ١ — ٢ . والفترة المشار اليها هي حوالي ١٩١٢ . وفي عدد ٢٣ تموز (يوليه) ١٩٢٧ ص ١٠ عمود ٢ ، وضحت الفكرة نفسها بشيء من التفصيل :

« فقد اتسعت المدارك ودقت درجات الشعور وأصبحت ترى بين الميل لشخص ومحبته وبين العطف على شخص والاشفاق عليه وبين النفور والكراهية وبين الخجل والخوف وبين التردد والجبن درجات متميزة من الاحساس تدركها النفس إدراكاً دقيقاً وتعبر بعض اللغات عن كل منها تعبيراً يحددها لك تمام التحديد ثم ترى نفسك مطالباً باداء ذلك في اللغة التي تكتب بها — وهي اللغة العربية — فتشعر بالعجز وترى : « بعد طول الجهد وكثرة الكلام انك قلت شيئاً عادياً وان أحسن ما في نفسك بقي فيها مختفياً » . (العبارات الاخيرة اقتباس من قاسم أمين) . وبعد ذلك في المقالة نفسها (العمود ٤) يطالب أيضاً بأن يشمل التجديد بناء الجمل الذي ما يزال بحاجة إلى التعهد والصقل والصياغة حتى يسع كل حاجات العقل والنفس والعاطفة .

(٩٥) أنظر مثلا وصفه لغروب الشمس في « في أوقات الفراغ » ص ٢٥٢ — ٢٥٤ . وهو يرى ان هذا هو الغرض الحقيقي لدراسة الأدب العربي القديم : السياسة الاسبوعية عدد ١ حزيران (يونية) ١٩٢٩ ص ٣ .

(٩٦) « في أوقات الفراغ » ص ٢٠٧ .

(٩٧) « الفصول » (أنظر الحاشية ١٣٢) ١٢١ .

(٩٨) أنظر مقالا للدكتور هيكل في مجلة الحديث الحلبية م ٢ (١٩٢٨) ع ١ ص ٤٥

(٩٩) «في أوقات الفراغ» ص ٢٠ .

(١٠٠) نفسه ٣٧٢ .

(١٠١) نفسه ١٠١ .

(١٠٢) نفسه ٣٧٦ .

(١٠٣) نفسه ٣٧٢ – ٣٧٤ .

(١٠٤) أنظر مثلا دعوته إلى تكوين (مؤتمر الشرق العربي) في السياسة الاسبوعية ع ٨ كانون الاول (ديسمبر) ١٩٢٨ ص ٦ .

(١٠٥) «في أوقات الفراغ» ص ٣٦٣ .

(١٠٦) انه ينبذ نبذاً تاماً الفكرة التي عبر عنها بعض الكتاب من ذوي الأفكار التجديدية المتطرفة (مثلا نقولا يوسف في السياسة الاسبوعية عدد ٢ شباط (فبراير) ١٩٢٩ ص ١٣ ، حيث يقول ان نواة الأدب المصري في المستقبل كامنة في ازجال الشعب وأغانيهم) .

(١٠٧) السياسة الاسبوعية عدد ٢٥حزيران (يونية) (١٩٢٧) ص١٠ عمود ١ . وانظر «في أوقات الفراغ» ص ٣٧٢ . ويتفق مع هذا الشعور اعتباره العرب غزاة غرباء عن مصر ، كما ينظر الانجليزي من العامة إلى الرومان في انجلترا (أنظر المقالة المشار اليها في الهامش التالي) . والفكرة نفسها هي التي أثارت جماعة من الكتاب الشبان الذين أخذوا يبشرون باعتبار «الأدب الفرعوني» الأساس الحقيقي للأدب القومي المصري .

(١٠٨) المرجع نفسه ص ٣٦٠ – ٣٦١ . إن الدعوة إلى انشاء كرسي للدراسات المصرية عولجت بشكل أوسع في عدد السياسة الاسبوعية ٢٢ كانون الاول (ديسمبر) ١٩٢٨ ص٥–٦ . وقد عبر الدكتور هيكل عن قوميته المصرية بطريقة أخرى في مقدمته لمجموعته من التراجم التي عنوانها «تراجم مصرية وغربية» . (مطبعة السياسة ١٩٢٩ . أنظر خميري وكمبفماير ص ٢٢ هامش e) . وهي قطعة بليغة يرد فيها على من يتهم مصر بأنها خضعت لسلسلة من الفاتحين الاجانب .

(١٠٩) «ذكرى أبي العلاء» (مطبعة الهلال ١٩١٥) وطبع ثانية ١٩٢٢ .

(١١٠) أنظر «في الأدب الجاهلي» ص ٣ – ٤ .

(١١١) ترجمه إلى العربية محمد عبد الله عنان بعنوان «فلسفة ابن خلدون الاجتماعية» . وقد ألحق به ترجمة لمقالة عن ابن خلدون كتبها فون وسندونك . (مطبعة الاعتماد ١٣٤٣ : ١٩٢٥) .

(١١٢) أنظر مجلة مدرسة الدراسات الشرقية م ٤ ص ٧٥١ ومجلة معهد الدراسات الشرقية ببرلين

م ٣١[٢] ص ١٨٨ . ومجله المجمع العلمي م ٥ (١٩٢٥) ص ٢٤٩ — ٢٥٢ .

(١١٣) ان التعليق التالي يمثل ، على الرغم من تحيزه الشديد ، موقف المحافظين :
« أما شعر الاغريق الذي يفضله المجدد على الشعر العربي وينعي على العرب نبذهم له وتركهم الاقتباس من معانيه ... فقد كنا نجهله قبل أن يترجم لنا سليمان أفندي البستاني الالياذة نظماً ... فلما اطلعنا على الالياذة وهي أعلى شعر الاغريق ومفخرتهم التاريخية حكمنا بأن أجدادنا لم ينبذوا شعرهم وراء ظهورهم إلا انهم وجدوه دون الشعر العربي في حكمه وسائر معانيه وانه على ذلك مشوه بالخرافات الوثنية التي طهر الله عقولهم ومخيلاتهم منها بالاسلام » . (المنار م ٢٧ ، ١٣٤٥هـ ، ص ٣٩٧) .

(١١٤) (١) « صحف مختارة من الشعر التمثيلي عند اليونان » (تقديم لاسخيلوس وسوفوكليس مع مختارات مترجمة) . (المطبعة التجارية ١٩٢٠) .
(٢) « نظام الاثينيين لارسطاليس » (ترجمة لدستور اثينا لارسطاليس مع مقدمة) . (مطبعة الهلال ١٩٢١) .
(٣) « قادة الفكر » (دراسات موجزة عن بعض مفكري الاغريق والرومان ، نشرت أولا في الهلال) . (مطبعة الهلال ١٩٢٥) .

(١١٥) « صحف مختارة » ص ٩ .

(١١٦) « علم الأخلاق إلى نيقوماخوس » . المطبعة الاميرية ، مجلدان ، ١٩٢٤ . (انظر « معجم المطبوعات العربية والمعربة » ليوسف اليان سركيس ١٩٢٠ — ١٩٢٦ رقم ٥٦٢) . أنظر أيضاً « في أوقات الفراغ » للدكتور هيكل ص ١٥٧ — ١٦٣ .

(١١٧) « حديث الاربعاء » (دعي هكذا لأنه نشر في الأصل مقالات في اعداد الاربعاء من مجلة السياسة) المجلد الأول . (المطبعة التجارية ، بدون تاريخ ، [١٩٢٥]) . والمجلد الثاني (المطبعة الاميرية ١٣٤٤ : ١٩٢٦) . أنظر نقد محمد كرد علي له في مجلة المجمع العلمي العربي (دمشق ١٩٢٥) م ٥ ص ١٤٧ وما بعدها . والقارئ يلحظ التشابه في العنوان مع أحاديث الاثنين [لسان بوف] .

(١١٨) « في الشعر الجاهلي » (المطبعة الاميرية ١٣٤٤ : ١٩٢٦) . والكتاب لم يحجز ولكن نسخه جمعت من السوق . أنظر عن هذا الكتاب كتاب الاسلام L'Islam للامنس (بيروت ١٩٢٦) ص ٢٤٢ — ٢٤٣ . والترجمة الانجليزية للسير أ. د. روس (لندن ١٩٢٩) ص ٢٢٣ — ٢٢٤ .

(١١٩) ينبغي أن نفهم أن المصريين تبنوا نظرة الفرنسيين في اعتبار أساتذة الجامعة موظفين في خدمة الحكومة .

(١٢٠) « في الأدب الجاهلي » ، نشرته لجنة التأليف والترجمة والنشر (مطبعة الاعتماد ١٣٤٥ :

١٩٢٧) . وقد نقده الاستاذ مرغوليوث في مجلة الجمعية الآسيوية الملكية ، ١٩٢٧ ، ٩٠٢ – ٩٠٤ . وقد أثار هذان الكتابان عدداً من الردود التي كتبها كتاب من مدرسة المحافظين . ونجد بحثاً طريفاً لهذه القضايا في مجلة المشرق م ٢٦ (١٩٢٨) ص ١٩٥ وما بعدها . وفي المجلد ٢٧ (١٩٢٩) ص ٤٣٤ وما بعدها . وانظر عن الخصومة بين الدكتور طه حسين ونقاده في موضوع الشعر الجاهلي التحليل الذي كتبه الاستاذ كراتشكوفسكي والذي أشرنا اليه في الحاشية ١٧٤ .

(١٢١) لهذا السبب كان الدكتور طه حسين ، طبعاً ، موضع هجوم شديد في الدوائر المحافظة والرجعية . ولكي نقدم نموذجاً لهذا النقد العنيف والتهجم الذي تعرض له نقتبس القطعة التالية من مجلة المنار (م ٢٧ (١٣٤٥هـ) ص ٣٨٧ – ٣٨٨) نقتبسها هنا بمناسبة حديثنا عن « في الأدب الجاهلي » مع الاعتذار اليه عن اعادة مثل هذه الأقوال الكريهة ، المضحكة في الوقت نفسه .

« جمعية تجديد الالحاد والزندقة والاباحة المطلقة

الف الدكتور طه حسين أستاذ تجديد الالحاد والاباحة في الجامعة المصرية غير الرسمية فالرسمية كتيباً...هذا الاعمى البصر والبصيرة...يريد به تجريد أمتهم من الدين واللغة والنسب والأدب والتاريخ ليجددهم بذلك فيجعلهم أمة أوربية !! بل طعمة الدول الأوربية ، كما جدد نفسه وبيته بتزوج امرأة غير مسلمة وبتسميته أولاده منها بأسماء الافرنج رغبة عن الاسماء العربية القديمة والجديدة واحتقاراً لها ، وقد حدثنا الثقة عن أحد أصدقائه أو أساتذته انه قال : لا مانع يحول دون اقناعنا المصريين بسيادة الانكليز وحكمهم إلا الدين، أي فلا بد من ازالة هذا المانع » .

ويجد القارئ في الجملة الأخيرة مثلا طريفاً من استمرار الطريقة القديمة لكتابة التاريخ عند العرب .

(١٢٢) « قصص تمثيلية » (المطبعة التجارية ١٩٢٤) . والسلسلة التي نشرت في « الحديث » م ١ (حلب ١٩٢٧) بعنوان « بين العلم والدين » ، شأن أيضاً في هذا الصدد .

(١٢٣) « روح التربية » (مطبعة الهلال ١٩٢٢) .

(١٢٤) نشرت في الهلال بين كانون الأول (ديسمبر) ١٩٢٦ وتموز (يوليه) ١٩٢٧ . وبما ان ترجمة الدكتور طه حسين الذاتية « الأيام » قد نشرت في ترجمتها الانجليزية (ترجمة أ . هـ . باكستون ، روتلج ، لندن ١٩٣٢) وقد راجعها المؤلف نفسه ، فليس ثمة إلا فائدة قليلة من تخصيص دراسة لها هنا ، كما كنت مزمعاً في البداية . والمقارنة بين هذا الكتاب وبين القصص الترجمية التي كتبها الدكتور ضيف و ف . ج. بونجيان (حاشية ١٢٥) تشكل موضوعاً لاذاً .

(١٢٥) شارك الدكتور ضيف في كتابة قصتين متميزتين عن الحياة المصرية، ظهرتا بالفرنسية، وهما : « المنصور » و « الازهر » . أنظر عن دراسته للأدب الأندلسي (« بلاغة العرب في الأندلس ») مجلة معهد الدراسات الشرقية ببرلين م ٩ ، ص ٢٤٠ — ٢٤١ .

(١٢٦) هو شقيق علي عبد الرازق الذي أثار كتابه « الاسلام وأصول الحكم » (أنظر عنه لامنس ، الاسلام L'Islam ص ١٢١ — ١٢٢ والترجمة الانجليزية ١٠٩ — ١١٠) مثل هذه الثورة في مصر ١٩٢٥ . أنظر عن الشيخ مصطفى عبد الرازق الهلال ، آب (أغسطس) ١٩٢٩ ص ١١٦٢ وما بعدها .

(١٢٧) مصر الحديثة Modern Egypt م ٢ ص ٢٣٦ (والطبعة ذات المجلد الواحد ص ٦٤٣) .

(١٢٨) أنظر مجلة معهد الدراسات الشرقية ببرلين م ٢٩ ص ٢٥٧ .

(١٢٩) مثلا كتاب محمد صبري « أدب وتاريخ » (المطبعة الاميرية ١٩٢٧) ص ٢٩٦ — ٣٠٠ .

(١٣٠) أنظر عن الآثار الاولى للعقاد « معجم المطبوعات العربية والمعربة » لسركيس عمود ١٣٤٧ . وانظر عن المازني المرجع نفسه عمود ١٦٠٨ (حيث ذكر تاريخ ديوانه ١٣٢٣ هـ خطأ والصواب ١٣٣٣ هـ . والطبعة نفسها غير مؤرخة) . وقد طبع ديوان العقاد في مطبعة المقتطف سنة ١٩٢٨ . ونشرت مقدمة العقاد لديوان المازني في كتاب « المطالعات » ص ٢٧٤ — ٢٨٩ .

(١٣١) كتاب « الديوان في النقد والأدب » وكان مقرراً أن يصدر في عشرة أجزاء ولكن ظهر منه جزءان فقط .

(١٣٢) العقاد (١) « الفصول » (مطبعة السعادة ١٣٤١ : ١٩٢٢) (تجد خلاصة لمحتوياته في مجلة معهد الدراسات الشرقية ببرلين م ٢٩[٢] ، ١٩٢٦ ص ٢٤٢) .
(٢) « المطالعات » (المطبعة التجارية ١٣٤٣ : ١٩٢٤) .
(٣) « المراجعات » (المطبعة العصرية ، بدون تاريخ [١٩٢٦]) . (تجد خلاصة لمحتوياته في مجلة معهد الدراسات الشرقية ببرلين ، المجلد نفسه ص ٢٤١ — ٢٤٢ . وقد نقده محمد كرد علي في مجلة المجمع م ٦ (١٩٢٦) ص ٣٣٤ — ٣٣٥) .
المازني (١) « حصاد الهشيم (المطبعة العصرية ، بدون تاريخ [١٩٢٥]) .
(٢) « قبض الريح » (المطبعة العصرية ، بدون تاريخ [١٩٢٨]) .

(١٣٣) هذا حكم عام طبعاً . إذ ان العقاد في بعض مقالاته هنا وهناك يبدو أكثر تطرفاً من الدكتور هيكل .

(١٣٤) أنظر أيضاً عن العقاد مقدمة الأستاذ كراتشكوفسكي المشار اليها ص ٢٨ — ٢٩ . (مجلة

معهد الدراسات الشرقية ببرلين م ٣١[٢] ص ١٩٤) .

(١٣٥) ولذا فهو يحتج على الأهمية التي يعطيها كتاب المدرسة الفرنسية لآراء اناتول فرانس (المطالعات ٢٣٢ وما بعدها) . وهو يرى ان الداء الأساسي الذي يجده في الخلق المصري هو الاستخفاف والهزل . ومما يدل على ثقافته الانجليزية أبلغ دلالة انه يقترح اللعب الصحيح علاجاً لهذا الداء — رياضة النفس والجسد (المصدر نفسه ٢٧٢ — ٢٧٣) .

(١٣٦) « المطالعات » ص ٥٤ — ٥٧ .

(١٣٧) أنظر مثلا « المراجعات » ٤٨ — ٨٩ .

(١٣٨) نفسه ٧٩ .

(١٣٩) « المطالعات » ١ — ٩ وانظر « المراجعات » ٢٢ .

(١٤٠) « المطالعات » ٢٢٧ . وهو موجه طبعاً إلى مدرسة المحافظين .

(١٤١) « المراجعات » ٩٠ — ٩٩ .

(١٤٢) « المطالعات » ٢٢٩ — ٢٣٠ .

(١٤٣) أنظر مثلا نقده لجبران ، لا للغته فقط ، بل لضعف معانيه أيضاً ، مع انه يعترف بما في بعض الابيات من صدق الشاعرية (الفصول ٤٦ — ٤٩) .

(١٤٤) « المراجعات » ١٠٠ — ١٠٨ . أنظر أيضاً تحليله للاتجاهات الحديثة في الأدب العربي في جوابه بقبول عضوية المجمع العلمي العربي ، مجلة المجمع م٦ (١٩٢٦) ص٥٤٨—٥٥٠.

(١٤٥) دراسة لابن الرومي كتبت ١٩١٣ — ١٩١٤ ، وأعيد طبعها في « حصاد الهشيم » ص ٢٩٨ — ٣٤٦ .

(١٤٦) « قبض الريح » (أنظر الهامش رقم ١٣٢) . وقد خصص القسم الأكبر منه لنقد كتابي « حديث الاربعاء » و « في الشعر الجاهلي » للدكتور طه حسين .

(١٤٧) تحدث عن هذه الامكانية في السياسة الاسبوعية عدد ٢٧ نيسان(ابريل) ١٩٢٩ ص ٥ .

(١٤٨) المطالعات ٢٤٩ — ٢٥٩ .

(١٤٩) آلام فرتر ترجمة أحمد حسن الزيات ، بمقدمة للدكتور طه حسين، ١٣٤٢ : ١٩٢٤ . أنظر عن هذه الترجمة وعن غيرها من ترجمات الزيات عن الفرنسية مجلة معهد الدراسات الشرقية ببرلين م ٢٩ ص ٢٤٨ . وقد أعلن عن ترجمة لفاوست بقلم محمد عوض محمد الاستاذ في الجامعة المصرية ، قدم لها الدكتور طه حسين .

(١٥٠) أنظر بشأن مؤلفاته الأولى معجم سركيس عمود ١٠٣٨ . وقد كان أول مؤيد لنظرية داروين بين العرب هو السوري الدكتور شبلي الشميل . أنظر عنه المشرق ١٩٢٦ ص ٥٢٦ . وأنظر عن مؤلفاته معجم سركيس عمود ١١٤٤ — ١١٤٥ . ولم تلق كتاباته إلا صدى ضعيفاً جداً في مصر ، وقد تولى متابعتها بنجاح أكثر تلميذه سلامه موسى . ولا حاجة بنا إلى القول بأن نظرية النشوء والارتقاء ما تزال تقابل

بحذر شديد في الدوائر المحافظة . وقد قيض لآثار الدكتور شبلي الشميل وشخصيته الا تدرج في طي النسيان الذي بدا انه أحاط بها ، وذلك بدراسة كتبها ج . لوسيرف بعنوان « شبلي الشميل، فيلسوف وأخلاقي معاصر » . «Sibli Sumayyil, métaphysicien et moraliste contemporain» نشرت في مجلة الدراسات الشرقية Bull. des Etudes Orientales م ١ ص ١٥٢ — ١٨٦ ، ٢٠٩ — ٢١١ . أنظر عن سلامه موسى ، كما هو الأمر مع معظم الكتاب الذين تناولتهم هذه الدراسة ، المعلومات الشخصية والأدبية التي جمعها خميري وكمبفماير في الكتاب العظيم الفائدة الذي أشرنا اليه كثيراً .

(١٥١) سلامه موسى (١) « مختارات سلامه موسى » (المطبعة العصرية ، بدون تاريخ ، [١٩٢٤]) .
(٢) « حرية الفكر وأبطالها في التاريخ » (مطبعة الهلال ١٩٢٦) .
(٣) « اليوم والغد » (المطبعة العصرية ، بدون تاريخ ، [١٩٢٧]) .
ولم أر نسخة من هذا الكتاب . وثمة نقد عنيف له بقلم شيخو في مجلة المشرق م ٢٥ (١٩٢٧) ص ٩٥٧ .

(١٥٢) مختارات ص ٩٨ — ١٠٣ .

(١٥٣) « فاذا التفتنا لفتة إلى الوراء يجب أن ننظر مرتين إلى الامام » . مختارات ٥١ .

(١٥٤) أنظر مقالته « قطيعة الماضي » في مجلة الحديث م ٢ ص ٣٢ — ٣٤ ، ومقالته « الشرق والغرب » في الرابطة الشرقية م١ عدد٢ (كانون الاول-ديسمبر ١٩٢٨) ص٤٦—٥٠ .

(١٥٥) مختارات ص ٨ .

(١٥٦) أنظر مقالته عن استعمال الألفاظ العامية المصرية في الهلال ، تموز (يوليه) ١٩٢٦ .

(١٥٧) يذكر في الحديث م ٢ ص ٢٨٥ — ٢٨٦ ان ٤٥٠٠٠ نسخة طبعت من كتبه .

(١٥٨) مقدمة ديوانه ص ٨ .

(١٥٩) اغناس كراتشكوفسكي «القصة التاريخية في الأدب العربي الحديث» «Der Historische Roman in der neueren arabischen Literatur» ترجمها ج . فون منذ في « عالم الاسلام » Die Welt des Islams م١٢ ، ١ — ٢ (ليبزغ ١٩٣٠) .

(١٦٠) ان عناية الكتاب السوريين العامة بالقصة التاريخية يمكن أن تفسر بأنها لا ترهقهم بأعباء ثقيلة من هذا القبيل .

(١٦١) « الاماني والمنة في حديث قبول وورد جنة » . نشرها الشيخ مصطفى تاج (القاهرة ، بدون تاريخ [ولكن في عهد توفيق أي قبل سنة ١٨٩٢] . أنظر عن عثمان جلال مقالة سوبرنهايم

في الموسوعة الاسلامية .

(١٦٢) قد تصلح الفقرة التالية مثلا على اسلوب الترجمة وعلى نجاح الكاتب في نقلها برغم بعض التشويه الذي لحق العلاقة العاطفية في النهاية. والفقرة تدور حول اغراء القس المبشر لفرجينيا بترك بيتها . وقد تحول القس طبعاً إلى شيخ فقيه ، وترجمت القطعة على الوجه التالي (ص ٤٤) :

« وأما أنت أبنتها الصغيرة فلا عذر لك في السفر ، ولا بد من تسليمك للقضاء والقدر . وان تطيعي أمر الأقارب وإن ظلموا ، وأن تسلمي لما به حكموا . فإن سفرك وإن كان لا أحد يرضاه ، فهو على ما حكم الله . فلقد أنزل الله تعالى في كتابه العظيم ، على لسان نبيه الكريم : قل لا أسئلكم عليه اجراً إلا المودة في القربى . وان سفرك إن شاء الله لنعم العقبى افتعصين الله ما أمر أم تسلمين للقدر » .

(١٦٣) أنظر النقد الشامل العميق لترجمة المنفلوطي لقصة بول وفرجيني بقلم أ . سوسي « تعريب لقصة بول وفرجيني» «Une adaptation arabe de Paul et Virginie» في مجلة الدراسات الشرقية التي يصدرها المعهد الفرنسي بدمشق م ١ (باريس ١٩٣٢) ص ٤٩ — ٨٠ . ولا يبدو ان المنفلوطي اعتمد في ترجمته على ترجمة محمد عثمان جلال ، بأي وجه من الوجوه . أنظر ترجمته للفقرة المقتبسة في الحاشية السابقة . وهي في سوسي ص ٧١ . وأنظر بشأن الخصائص العامة لجهود المترجمين المحدثين طاهر خميري و ج . كمبفماير ج ١ (ليبزغ والقاهرة ولندن ١٩٣٠) ص ٢٣ .

(١٦٤) رواية « عذراء الهند أو تمدن الفراعنة » لمنشئها الضعيف أحمد شوقي . (الاسكندرية مطبعة الاهرام ١٨٩٧) ص ١٥٠ .

(١٦٥) أنظر عن هؤلاء مقدمة محمود تيمور لمجموعته القصصية « الشيخ سيد العبيط » (القاهرة ١٣٤٤ : ١٩٢٦) ص ٣٩ — ٤٠ . والترجمة الالمانية المنقحة بقلم ويدمر في « عالم الاسلام Die Welt des Islams م١٣ (برلين ١٩٣٢).ص٩ وما بعدها . وخاصة الصفحات ٤٤ — ٤٦ . وهذه المقدمة تعطي لمحة موجزة عن تطور القصة والاقصوصة في الأدب العربي ، قديمه وحديثه . ومما هو جدير بالانتباه في هذه المقدمة انها تحليل لأساليب الكتاب المذكورين وقدرتهم على رسم الشخصيات ،بقلم كاتب من أعظم الكتاب العرب المحدثين موهبة ونجاحاً .

(١٦٦) أنظر مقالة بروكلمان عن « المقامة » في الموسوعة الاسلامية . وانظر أيضاً كتاب ماسينيون « بحث عن أصول المصطلح الخاص بالتصوف الاسلامي » .

Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane (Paris, 1922), p. 298.

(١٦٧) أنظر مجلة مدرسة الدراسات الشرقية م ٤ ، ٤ ، ص ٧٥٠ ، ٧٥٣. وتبين مقامة فكري باشا ، « المقامة الفكرية » التي تعتبر أقصوصة ، اتساع مجال المقامة .

(١٦٨) ينحدر المويلحيون من أسرة تجارية من السادة (الاشراف) . وكان جد محمد الأعلى سر تجار مصر في عهد محمد علي . درس محمد في الازهر وفي « مدرسة الانجال » التي أنشأها اسماعيل . وانضم إلى حزب عرابي باشا ، ثم ساعد جمال الدين الافغاني في اصدار « مرآة الشرق » بباريس . وبعد أن قضى فترة في الاستانة ، حيث نشر « رسالة الغفران » للمعري ، وغيرها من الآثار الأدبية العربية عن أصولها المخطوطة ، عاد إلى مصر وعمل في الصحافة (الاهرام ، المؤيد ، وسواهما) . ثم عمل في وزارة الاوقاف حتى أحيل على المعاش سنة ١٩١٥ . ويمكن العثور على بعض المعلومات عنه في مذكرات ولفريد سكاون بلنت (أنظر فهرس الكتاب تحت محمد المويلحي) . وقد كان أبوه ، ابراهيم بك ، أيضاً ذا تعلق بالأدب . وقد نشر مجموعة من المقالات بعنوان « ما هناك » . (مطبعة المقتطف ١٨٩٦) . أنظر أيضاً مراجعات العقاد ص ١٧٣ . وقد نشرت « حديث عيسى بن هشام » في الأصل مسلسلة في صحيفة « مصباح الشرق » وأول طبعة لها صدرت عن دار المعارف سنة ١٣٢٤ : ١٩٠٧ . والطبعة الرابعة صدرت عن مطبعة مصر بدون تاريخ (حوالي ١٩٢٨ — ١٩٣٠) .

(١٦٩) مقدمة « الشيخ سيد العبيط » ص ٤٢ ، وترجمة ويدمر في « عالم الاسلام » م ١٣ ، ص ٤٧ — ٤٨ .

(١٧٠) مثلا وصفه لأصابع الرسام القذرة بأنها « كالمكاحل علقت بها المراود أو كمخطوط الحداد على صفحات الجرائد » (الطبعة الرابعة ص ٤١١) .

(١٧١) « ليالي سطيح » لمنشئه محمد حافظ ابراهيم (مطبعة محمد مطر ، القاهرة ، بدون تاريخ [١٩٠٧] ص ١٢٨ . أنظر محمود تيمور في مقدمته المشار اليها ص ٤٢ ، وترجمة ويدمر ص ٤٨ . وأنظر عن شخصية سطيح الخرافية الموسوعة الاسلامية مادة حافظ ابراهيم . وانظر عن حافظ الدراسة التي نشرها محمد كرد علي في السياسة الاسبوعية (عدد ٢٠ ، ٢٧ تشرين الاول—اكتوبر ١٩٢٨) ، ومجلة الهلال م ٤٠ عدد ١٠ م ٤١ ، ع ١ (تشرين الاول—اكتوبر وتشرين الثاني—نوفمبر ١٩٣٢) ، حيث يعثر القارئ على التجارب الخاصة التي ساعدته على جمع مادة هذا الكتاب .

(١٧٢) أنظر المنار م ١١ عدد ٧ (آب — اغسطس ١٩٠٨) ص ٥٣٠ . ويشير جرجي زيدان في الهلال م ١٦ عدد ١٠ (تموز — يوليه ١٩٠٨) ص ٥٨٣ اليها على انها « اسلوب جديد في اللغة العربية » .

(١٧٣) مجلة المقتبس م ٣ عدد ٩ (تشرين الاول — اكتوبر ١٩٠٨) ص ٥٩٨ .

(١٧٤) (القاهرة ، مطبعة التأليف ١٩١٢) ، ص ١٩٢ . وقد راجع هذا الكتاب بحماسة جرجي زيدان في الهلال م ٢٠ (١٩١٢) ص ٥٥١ – ٥٥٥ . أنظر عن مؤلفات الكاتب الأولى معجم سركيس عمود ١٦٩٢ – ١٦٩٣ (وهي ناقصة جداً) . وقد نقد مسرحياته محمد تيمور في كتابه « حياتنا التمثيلية » ، ص ٩٤ – ١٠٣ ، ونقد كتاباً آخر له هو « تاريخ فلاسفة الاسلام » محمود محمد الخضيري في السياسة الاسبوعية عدد ٢٩ تشرين الاول (اكتوبر) ١٩٢٧ . وقد ذكر في نقده ان الكتاب مسروق من كتاب سلمون مونك « في فلسفة اليهود والعرب » (باريس ١٨٥٩) . وانظر عن كتابه الأخير « الشهاب الراصد » (القاهرة مطبعة المقتطف ، ١٩٢٦ ، ٣٢٤ صفحة) ، وهو الذي رد فيه على كتاب « في الشعر الجاهلي » للدكتور طه حسين ، مقالة أغناس كراتشكوفسكي عن « كتاب طه حسين في الشعر الجاهلي ونقاده » .

«Taha Husein o doïslamskoï poezii arabov i ego kritiki»

في مجلة معهد العلوم في الاتحاد السوفييتي سنة ١٩٣١ ص ٦٠٤ – ٦٠٧ ، ومحمد كرد علي في مجلة المجمع العلمي م ٧ (١٩٢٧) ص ٨٩ – ٩٠ .

(١٧٥) ينتمي إلى هذا النوع من الكتب ، على اختلاف بين في الفكر وإلى حد ما في الاسلوب ، كتاب « اين الانسان » (القاهرة ، مطبعة المعارف ، بدون تاريخ [١٩١١] ٢٧٢ صفحة) وهو من تأليف الشيخ طنطاوي جوهري وقد قدمه إلى « مؤتمر الأجناس العام » الذي عقد في لندن ١٩١١ . والمتكلم في هذا الكتاب روح من الأرواح السائحة في العالم ، والموضوع هو تطور الانسان والاخوة البشرية . وقد تجنب الكاتب استعمال النثر المسجوع ولكنه حافظ على الاسلوب المتوازن القديم . ومع ان هذا الكتاب من الكتب التي تشرف الأدب العربي الحديث وتجعل له قيمة خاصة ، ومع انه جدير بأن يكون موضوع دراسة خاصة فاننا نكتفي بالتنويه به هنا لأنه لا يقع في نطاق هذه المقالة . وعلاوة على ذلك فقد تناوله بالتحليل وأشهر أمره الاستاذ سنتيانا (مجلة الدراسات الشرقية R S O. م ٤ ص ٧٦٢ – ٧٧٣) والبارون كارا دي فوفي « مفكرو الاسلام» (Les Penseurs de l'Islam, v. Paris 1926) ص ٢٨١ – ٢٨٤ . وقد قدم لبحثه بوصف للجزء الأول من تفسير المؤلف للقرآن الذي بلغ فيه حتى الآن السورة ٤٩ ، وهو يقع في اثنين وعشرين مجلداً . (القاهرة ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي سنة ١٣٤١ هـ) أنظر أيضاً تعليق المؤلف على الكتاب المشار اليه في المجلد ٢٢ ص ٢٣٩ – ٢٤٧ .

(١٧٦) أنظر مثلا مقدمة « رواية نهاية الغرام أو فتاة المنيا » وهي قصة بدائية تافهه من

تأليف محمد صادق العنتبلي ، ويبدو انه سوري مسيحي [؟؟] ، (القاهرة ، مطبعة الخديوية ١٩٠٥) ، وهو يقول فيها :

« ليس الغرض من تأليف الروايات سرد الحكاية لتتسلى بها الأفكار ويخرج القارئ منطبعاً في ذاكرته هذا الموقف الغرامي ، إنما يجب أن تكون النصيحة وجهة الكاتب يبثها في خلال كناباته لتميل الأذواق السليمة للمستحسن وتبتعد عن القبيح » .

(١٧٧) « زينب ، مناظر وأخلاق مصرية بقلم مصري فلاح » (القاهرة ، مطبعة الجريدة ، بدون تاريخ [١٩١٤] . وتقع نسختي في ٤١٦ صفحة ، ويبدو انها تنقص الصفحات الأخيرة ، إذ ان الطبعة الثانية (مطبعة الجديد ، بدون تاريخ [١٩٢٩]) تحتوي على ما يقابل أربع صفحات أخرى . أنظر عن هيكل بلك مجلة مدرسة الدراسات الشرقية م ٥ ص ٤٥٠ – ٤٥٦ ، وخميري وكمبفماير ، زعماء الأدب ، م ١ ص ٢٠ – ٢١ ، وويدمر ٤٨ – ٤٩ .

(١٧٨) أنظر المقارنة بين شخصيتي المرأتين مقال كلثوم عودة فاسيلييفا في Zap. Koll. Vostokovedor م ٥ (لننغراد ١٩٣٠) ص ٣٠٠ – ٣٠١ .

(١٧٩) الطبعة الاولى ص ١٩ ، والطبعة الثانية ص ٢٢ – ٢٣ .

(١٨٠) الطبعة الاولى ص ٤٠١ – ٤٠٣ ، والطبعة الثانية ص ٢٢٩ – ٢٣٠ .

(١٨١) الطبعة الاولى ص ٣٢٢ ، والطبعة الثانية ٢٢٩ – ٢٣٠ .

(١٨٢) الطبعة الاولى ص ٢٩٣ ، ٢٩٦ ، والطبعة الثانية ص ٢٠٩ ، ٢١١ .

(١٨٣) مثلا « ابو » استعملت بهذه الصيغة دوماً ، والولع باستعمال اسم الفاعل واسم المفعول ، والميل إلى حذف الاسماء الموصولة (الذي وسواها) ، والخطأ في استعمال المثنى في حالة الرفع (مثلا : « وعلى مقربة منه ثوريه » ص ٤٠٨ ، « قد بقي على الفجر ساعتين » ص ٢٧٥ ، وقد صححتا في الطبعة الثانية ص ١٩٧ ، ٢٨٧) . وليس ثمة شك في ان هذه الأخطاء اللغوية ، بالاضافة إلى الجمل التي سنورد مثلا منها في الحاشية التالية ، هي التي أدت ، إلى حد ما ، إلى هذا الفتور الذي استقبلت به في الدوائر الأدبية حين ظهورها . هذا إلى ان التجديد في الاسلوب الأدبي فيما يختص ببعض التفاصيل والتعابير والالفاظ ، لم يعد منفراً في هذا الوقت لأن مثل هذه التعابير غدت شائعة أكثر فأكثر في الكتابة المعاصرة .

(١٨٤) أنظر مثلا الجملة التي تبدأ بقوله « مد الظلام رواقه » ، الطبعة الأولى ص ٣٧ ، والثانية ص ٣٤ ، أو تلك التي تبدأ بقوله « ولم تكن إلا لحظات » ، الطبعة الأولى ص ٨٩ – ٩٠ ، والثانية ص ٧٠ .

(١٨٥) أنظر الفقرات الواردة في المقالة الثالثة .

(١٨٦) ليس ثمة فائدة ترتجى من محاولة البحث عن أصولها بالتفصيل . وقد ذهب الدكتور رودي باريت ، في رسالة خاصة أرسلها إلي ، إلى انه يمكن عقد مقارنة مفيدة بين زينب ، وقصة ث. فونتان : افي بريست Effi Briest ولكن المقارنة لا يمكن أن تتعدى المواقف العامة والجو . وليس من المحتمل أن يكون الدكتور هيكل قد قرأ مؤلفات فونتان في ما قرأه في باريس .

(١٨٧) لقد وجدت صعوبة سنة ١٩٢٧ في الحصول على نسخة .

(١٨٨) اقتبست وأخرجت للسينما بانتاج شركة أفلام رمسيس في مصر ١٩٢٩ ، وقد اختيرت من بين مؤلفات أكثر من مائتي كاتب . (أنظر مقالة المخرج الفني محمد كريم في السياسة الاسبوعية عدد ١٧ آب (اغسطس) ١٩٢٩ ص ٧) .

(١٨٩) أهم هذه المقالات ، باعتبار ما سيتبع ، المقالتان اللتان نشرهما المازني في السياسة الاسبوعية عدد ٢٧ نيسان (ابريل) و ٤ ايار (مايو) ١٩٢٩ .

(١٩٠) ٢٢ شباط (فبراير) (ص ٣ — ٤) ، ١ آذار (مارس) (ص ١٠) ، ٨ آذار (مارس) (ص ٣ — ٤) . وانظر عن محمد عبد الله عنان خميري وكمبفماير ، ص ٢٢ — ٢٣ . وتعالج قضية الاتجاهات الحديثة في الأدب العربي والقصة خاصة في كل صحيفة عربية تقريباً ، ولكنه ليس من المستطاع أو المفيد أن نحلل جميع وجهات النظر هنا . وتمتاز المقالات الثلاث التي عرضنا لها هنا عن سائر المقالات بأن كتابها لهم خبرة عملية وبأنهم واجهوا المشكلة بصراحة وشمول .

(١٩١) « استطعنا أن نقطع بأن المجتمع الاسلامي لا يمكن،متى بقي تطوره وتقدمهمحصوراً في المبادئ الاسلامية الخالدة أو في التقاليد التي كانت أثراً لهذه المبادئ ان يمد كتاب القصص العربي يوماً بمادة واسعة أو غزيرة كالتي يقدمها المجتمع الغربي إلى كتاب الغرب ، أو ان يغدو الأثر الذي يقسمه المرأه ذات يوم وحياً للفن أو للخيال » .

(١٩٢) « حياتنا الأدبية » مجلة المعرفة م ١ عدد ١ (آذار — مارس ١٩٣٢) ص ١٣٢٦ — ١٣٢٨ والمقالة كتبت رداً على مقالة متشائمة كتبها الدكتور طه حسين بالعنوان نفسه في العدد الخاص الذي أصدرته مجلة « الدنيا المصورة » في ١٠ كانون الثاني (يناير) ١٩٣٢ ، وقد اقتبس الكاتب فيها ملحوظة عابرة لمؤلف هذا الكتاب عن القصة المصرية .

(١٩٣) أنظر ترجمة حياته بقلم أخيه محمود في مقدمة المجلد الأول من مجموعة آثاره ، « وميض الروح » (القاهرة ، مطبعة الاعتماد ١٩٢٢) ، ص ١١ — ٨٨ ، وشيخو في المشرق (١٩٢٦) ص ٨٦٢ — ٨٦٣ . ومقدمة « الشيخ سيد العبيط » ص ٤٥ ، وترجمة ويدمر ص ٥٢ . وهو في الفقرة التالية من المقدمة المشار اليها يسرد أسماء مشاهير كتاب الاقصوصة العرب ، ويجب أن يضاف اليهم اسم محمود تيمور نفسه . أنظر عنه ويدمر ص ٣ — ٩

والمراجع المذكورة في ص ٨ . وقد ترجم أقصوصتين من أقاصيص محمد تيمور (رقم ٢ و ٧ من مجموعة « ما تراه العيون ») الشاعر أحمد رامي إلى الانجليزية وقد ضمهما الفصل الأخير من كتاب **Egypt in Silhouette** تأليف تروبردج هول (نيويورك ، شركة مكميلان ، ١٩٢٨) ، مع قطعتين المنفلوطي ومقالة للعقاد وقصائد للعقاد وشوقي وحافظ ابراهيم ورامي نفسه .

(١٩٤) أنظر مقالة كلثوم عودة فاسيلييفا المشار اليها سابقاً .

(١٩٥) في الطبعة الثانية من الشيخ جمعة (القاهرة ، المطبعة السلفية ، ١٣٤٥ : ١٩٢٧) نقح الحوار على هذا الأساس . أنظر بهذا الصدد مقدمة تلك الطبعة وويدمر ص ٧ .

(١٩٦) مقدمة « الشيخ سيد العبيط » ص ٤٦ — ٤٧ ، ويدمر ص ٥٣ حيث ذكر أشهر مؤلفاته . وهو معروف أيضاً بترجمته لبعض الكتب الاجتماعية .

(١٩٧) نشرت أولا سنة ١٩٢٢ — ١٩٢٣ ، ثم طبعت بمطبعة يوسف كوى ، بدون تاريخ . وبيئة القصة الاستانة أثناء الحرب الأولى ١٩١٤ — ١٩١٨ . وقد كان المقصود بها أن تكون الحلقة الأولى من سلسلة تظهر تباعاً . وقد ظهرت الحلقة الثانية فيما بعد بعنوان « جمعية اخوان العهد » .

(١٩٨) القاهرة ، مطبعة الاعتماد ١٩٢٦ ، ٤٣٥ صفحة .

(١٩٩) « رواية ابراهيم الكاتب » بقلم ابراهيم عبد القادر المازني (القاهرة ، مطبعة الترقي ، ١٣٥٠ : ١٩٣١) ٣٨٤ صفحة .

(٢٠٠) وهكذا ينتمي القسم الأكبر منها لتلك الفترة التي كان فيها أسلوبه الأدبي الجديد في مرحلة التكوين . وهي أسبق من تلك المقالات والصور التي جمعت في كتاب « صندوق الدنيا » (القاهرة ، مطبعة الترقي ١٩٢٩) ص ٣٢٠ . أنظر أيضاً مجلة مدرسة الدراسات الشرقية م ٥ عدد ٣ ص ٤٦٠ — ٤٦٤ وخميري وكمبفماير ص ٢٧ — ٢٩ .

(٢٠١) يستطيع القارىء أن يأخذ فكرة عن روح الكاتب من الاهداء الذي صدر به كتابه : « إلى التي لها أحيا ، وفي سبيلها أسعى ، وبها وحدها اعنى طائعاً أو كارهساً — إلى نفسي » .

(٢٠٢) الاشارة مثلا إلى السحر وما اليه « ... على الرغم من نشأته الأزهرية...لا يؤمن بشيء من ذلك » (ص ٢٤١) .

(٢٠٣) مثلا «انه كان منظراً هومرياً » (ص١٤٧) ، « وألفاظه كأنما تدرك انها درر ولآلىء تلقى

تحت عيون الخنازير » ، (ص ٣٧٥) .

(٢٠٤) ان هذا الاقتباس الجريء من احداث وأساليب موجودة في كتب مشهورة هو من مميزات المازني في كتبه (أنظر مثلا اثر « الابرياء في الخارج » The Innocents Abroad لمارك توين في كتابه « رحلة الحجاز » ، وقد نشرها في الأصل باعتباره مراسلا خاصاً للسياسة . وقد أشار إلى ذلك عمر ابو النصر في مجلة الحديث م ٦ عدد ٥ [حلب ، ايار – مايو ١٩٣٢] ص ٣٥٩ – ٣٦٦) ولكن هذا لا يغض ، في نظري ، من براعته الأدبية .

(٢٠٥) ترجم سانين إلى العربية (؟ المازني نفسه) من الترجمة الانجليزية الموجزة (ترجمة ب . بنكرتون ١٩١٥) ونشرت بعنوان « ابن الطبيعة » . ولم أر هذه الترجمة ، ولكن ثمة مقارنة مفصلة بينها وبين قصة المازني في مقالة نشرت في مجلة الحديث م ٦ عدد ٣ (حلب ، آذار – مارس ١٩٣٢) ص ١٩٤ – ٢٠١ بقلم القاص العراقي محمود أحمد . (أنظر عن مؤلفاته محمود تيمور ، ترجمة ويدمر ص ٥٣) .

فهرس
آثار الأستاذ ه. ا. ر. جب
١٩٢٣ - ١٩٦١ . أعده ستانفورد ج. شو

(* تشير الى الأبحاث المنشورة فى هذا الكتاب)

1923

The Arab Conquests in Central Asia, London, Royal Asiatic Society. (Turkish translation by M. Hakki, *Orta Asyada Arap fütuhati,* Istanbul, Türkiyat Enstitusu, 1930; Persian translation by Hossein Ahmadi Pur, *Futûhât-i A'râb dar Asiyâ Markaci,* Tabriz, 1960.)

"The Arab invasion of Kashgar in A.D. 715," BSOS, II, 467-474.

"Chinese records of the Arabs in Central Asia," BSOS, II, 613-622.

Book Reviews:

G. Ferrand, *Voyage du Marchand Arab Sulayman en Inde et en Chine rédigé en 851* (GJ, LXII, 307).

H. A. Giles, *The Travels of Fa-hsien* (GJ, LXII, 453).

1924

Book Review:

M. Féghali and A. Cuny, *Du Genre Grammatical en Sémitique* (BSOS, III, 571-572).

1925

Book Reviews:

Sir Valentine Chirol, *The Occident and the Orient* (IA, IV, 149-150).

———, *Reawakening of the Orient, and other Addresses* (IA, IV, 252-253).

C. E. Wilson, *The Wall of Alexander against Gog and Magog* (GJ, LXV, 68).

1926

Arabic Literature: an introduction, London, Oxford University Press. (Urdu translation by Sayyid M. Aulad Ali Gilani, *Muqaddama Ta'rikh Edebiyyat Arab,* Lahore, 1959; Russian translation, *Arabskaia literatura: klassicheskiiperiod,* Moscow, Izdatel'stvo vostochnoi literatury, 1960.)

Qerri," *Encyclopaedia of Islam.*

Book Reviews:

Joseph Hell, *The Arab Civilization,* tr. S. Khuda Bukhsh (IA, V, 261).

B. Shiva Rao and D. G. Pole, *The Problem of India* (IA, V, 262).

1927

Book Reviews:

S. Khuda Bukhsh, *Studies: Indian and Islamic* (IA, VI, 400-401).

S. A. le Prince Omar Toussoun, *La Géographie de l'Égypte à l'Époque Arabe* (GJ, LXX, 493-494).

1928

*"Studies in Contemporary Arabic Literature. I The Nineteenth Century," BSOS, IV, 745-760.

Revision of the English translation of W. Bartold, *Turkistan down to the Mongol invasion*, E. J W. Gibb Memorial Series, London.

Obituary. "Canon W. H T. Gairdner," BSOS, V, 207.

Book Reviews:

W. W. Cash, *The Expansion of Islam* (IA, VII, 290).

G. R. Driver, *A. Grammar of the Colloquial Arabic of Syria and Palestine* (BSOS, IV, 880-881).

E. E. Elder, *Egyptian Colloquial Arabic Reader* (JRAS, 1928, 220).

W. H. T Gairdner, *Egyptian Colloquial Arabic* (JRAS, 1928, 220-221).

Marguerite Harrison, *Asia Reborn* (IA, VII, 290).

Sirdar Ikbal Ali Shah, *Afghanistan of the Afghans* (IA, VII, 221).

Shafaat Ahmed Khan, *What are the Rights of the Muslim Minority in India* (IA, VII, 292).

Hans Kohn, *Geschichte der Nationalen Bewegung im Orient* (IA, VII, 438).

Harold Lamb, *Genghis Khan, Emperor of all Men* (JCAS, XV, 371-372).

Dr. Ditlef Nielsen, *Handbuch der altarabischen Altertumskunde* (BSOS, V, 199-200).

Ibn Fadl Allah al-Omari, *Masalik al-Absar. I. L'Afrique moins l'Egypte*, tr. Gaudefroy-Demombynes (GJ, LXXII, 294-295).

Revue des Etudes Islamiques, Tome I (BSOS, V, 197-198).

Ameen Rihani, *Ibn Sa'oud of Arabia* (IA, VII, 221-223).

D. C. Phillott, *Manual of Egyptian Arabic* (JRAS, 1928, 220-221).

Dr. Muhammad Sharaf, *An English-Arabic dictionary of Medicine, Biology and Allied Sciences* (BSOS, IV, 876-880).

A. T. Sheringham, *Modern Arabic Sentences on Practical Subjects* (JCAS, XV, 382).

N. M. Penzer, ed., *Sir John Chardin's Travels in Persia* (GJ, LXXI, 395-396).

E. Trinkler, *Through the Heart of Afghanistan*, tr. B. Featherstone (IA, VII, 221).

Arnold Wilson, *The Persian Gulf* (IA, VII, 439).

1929

Ibn Battuta, *Travels in Asia and Africa, 1325-1354* (tr. and selected by H. A. R. Gibb), London, Routledge.

"The Foreign Policy of Egypt under the Fatimids," *Oostersch Genoots. in Nederland, 6de Cong.*, pp. 17-18.

*"Studies in Contemporary Arabic Literature. II. Manfaluti and the 'New Style,'" BSOS, V, 311-322.

*"Studies in Contemporary Arabic Literature. III. Egyptian Modernists," BSOS, V, 445-446.

(with E. D. Ross), "The earliest account of Umar Khayyam," BSOS, V, 467-473.

"Arabic Literature," *Encyclopaedia Britannica* (14th Edition).

Book Reviews:

W. Bjorkmann, *Beitrage sur Geschichte des Staatskanzlei im Islamischen Ägypten* (BSOS, V, 627-628).

F. A. Wallis Budge, tr., *The Monks of Kublai Khan* (GJ, LXXIII, 383).

Richard Coke, *The Arab's Place in the Sun* (GJ, LXXIV, 489-490).

H. G. Farmer, *A History of Arabian Music to the XIIIth Century* (BSOS, V, 609-610).
Sir Wolseley Haig, ed., *The Cambridge History of India*, vol. III: *Turks and Afghans* (JCAS, XVI, 255-259).
Hadi Hasan, *A History of Persian Navigation* (GJ, LXXIII, 574).
Sirdar Ikbal Ali Shah, *Westward to Mecca* (IA, VIII, 71-72).
Hans Kohn, *A History of Nationalism in the East* (IA, VIII, 658).
Manuel Komroff, ed., *Contemporaries of Marco Polo* (GJ, LXXIII, 183).
H. Lammens, *Islam: Beliefs and Institutions* (IA, VIII, 658).
Reuben Levy, *A Baghdad Chronicle* (BSOS, V, 629-630).
———, *A Baghdad Chronicle* (GJ, LXXIV, 490).
H. St. J. Philby, *Arabia of the Wahabis* (IA, VIII, 71).
G. R. Potter, tr., *The Autobiography of Ousama* (BSOS, V, 626-627).
Revue des Etudes Islamiques, Tome II (BSOS, V, 628-629).
Eldon Rutter, *The Holy Cities of Arabia* (BSOS, V, 625-626).
C. Stratil-Sauer, *From Leipzig to Cabul* (GJ, LXXIII, 562-563).
Josiah C. Wedgwood, *The Seventh Dominion* (JCAS, XVI, 395-396).

1930

Obituary: "Sir Thomas Arnold" (JCAS, XVII, 398-400).
Book Reviews:
A. Yusuf Ali, *The personality of Muhammed the Prophet* (BSOS, V, 916-917).
Fouad Ammoun, *La Syrie Criminelle* (IA, IX, 274).
H. Armstrong, *Turkey and Syria Reborn* (BSOS, V, 920).
E. Blochet, *Musulman Painting, XIIth-XVIIth Centuries*, tr. C. M. Binyon (JRAS, 1930, 919-921).
H. de Castries, tr., *Et-Tamgrouti* (BSOS, V, 919-920).
Sir Valentine Chirol, *With Pen and Brush in Eastern Lands when I was Young* (IA, IX, 132).
John Garstang, *The Hittite Empire* (BSOS, VI, 229).
J. H. Holmes, *Palestine Today and To-morrow* (IA, IX, 715).
G. Hug, *Pour Apprendre l'Arabe. Manuel du Dialecte Vulgaire d'Egypte* (JRAS, 1930, 921).
J. H. Kann, *Some Observations on the policy of the Mandatory Government of Palestine* (JRAS, 1930, 921).
E. Levi-Provençal, *Documents Inédits d'Histoire Almohade* (JRAS, 1930, 143-147).
H. St. J. B. Philby, *Arabia* (JCAS, XVII, 445-450).
E. Senart, *Caste in India*, tr. Denison Ross (IA, IX, 410-411).
Rev. W. A. Wigram, *The Assyrians and their Neighbors* (IA, IX, 132-133).
Sir Arnold T. Wilson, *A Bibliography of Persia* (BSOS, VI, 237).

1931

"Literature," *Legacy of Islam*, Oxford, pp. 180-209.
"Tulunids," *Encyclopaedia of Islam*.
Book Reviews:
R. Altamira, *A History of Spanish Civilization*, ed. J. B. Trend, (BSOS, VI, 792-793).
Gabriel Audisio, *La Vie de Haroun al-Raschid* (BSOS, VI, 790-791).
F. W. Buckler, *Harunu'l Rashid and Charles the Great* (BSOS, VI, 790-792).
R. Chauvalet, *Où va l'Islam* (IA, X, 567).

Mrs. R. L. Devonshire, *Eighty Mosques and other Islamic Monuments in Cairo* (BSOS, VI, 792).

J. W. Hirschberg, tr. *Der Diwan des as-Samau'al ibn Adija* (BSOS, VI, 795).

Zaki Mubarak, *La Prose Arabe au IVe siècle de l'Hégire* (BSOS, VI, 787-790)

H. St. J. Philby, *Arabia* (BSOS, VI, 794-495).

Aldo Ricci, tr., *The Travels of Marco Polo* (BSOS, VI, 795-796).

W. Rickmer Rickmers, *Alai! Alai! Arbeiten und Erlebnisse der Deutsch-Russischen Alai-Pamir Expedition* (JRAS, 1931, 204-205).

Nathanial Schmidt, *Ibn Khaldun* (GJ, LXXVII, 572).

Bertram Thomas, *Alarms and Excursions in Arabia* (IA, X, 567).

1932

The Damascus Chronicle of the Crusades (Tr. of Ibn al-Qalanisi), London, Luzac

Whither Islam? A Survey of Modern Movements in the Moslem World (ed. H. A. R. Gibb), London, Gollancz. Including articles by Gibb: I. "Introduction," pp. 9-74; VI "Whither Islam," pp 313-379

Note on P. Wittek, "Eine Türkische Fürstin auf dem Wandgemälde von Kusair Amra," *Der Islam*, XX, 196-197.

Final revision and preface to T. W. Arnold, *Old and New Testaments in Muslim religious art*, British Academy Schweich lectures, Oxford.

Book Reviews:

Khan Bahadur Ahsanullah, *History of the Muslim World* (IA, XI, 437).

Norman Bentwich, *England in Palestine* (JRCAS, XIX, 493-495).

General Ed. Brémond, *Le Hedjaz dans la guerre Mondiale* (IA, XI, 436).

F. Duguet, *Le Pèlerinage de la Mecque* (IA, XI, 878).

H. G. Farmer, *Studies in Oriental Musical Instruments* (JRAS, 1932, 225-226).

Dr. Hubert Grimme, *Texte und Untersuchung zur Safatenisch-Arabischen Religion* (JRAS, 1932, 223-225).

P. K. Hitti, tr. *An Arab-Syrian Gentleman and Warrior in the period of the Crusades* (BSOS, VI, 1003-1011).

W. E. Hocking, *The Spirit of World Politics* (IA, XI, 877-878).

H. U. Hoepli, *England im Nahen Osten* (IA, XI, 436-437).

Youssouf Kamal, *Monumenta Cartographica Africae et Aegypti* (GJ, LXXIX, 143-144) (in part).

A. Kammerer, *Pétra et la Nabatène* (BSOS, VI, 1015-1017).

Hans Kohn, *Nationalism and Imperialism in the Hither East* (IA, XI, 878).

A. T. Olmstead, *History of Palestine and Syria to the Macedonian Conquest* (BSOS, VI, 1016).

A. S. Rappoport, *History of Palestine* (BSOS, VI, 1017).

Revue des Études Islamiques, Tome III, IV (BSOS, VI, 1013-1015).

T. H. Robinson, J. W. Hunkin and F. C. Burkitt, *Palestine in General History* (BSOS, VI, 1016).

Otto Spies, *Beiträge zur Arabischen Literaturgeschichte* (BSOS, VI, 1011-1012).

C. A. Storey, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office*, Vol. II, part I, *Qur'anic Literature* (BSOS, VI, 1012-1013).

Bertram Thomas, *Arabia Felix* (IA, XI, 435-436)

1933

*"The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory," BSOS, VII, 23-31.

*"Studies in Contemporary Arabic Literature. IV. The Egyptian Novel," BSOS, VII, 1-22.

(with A. S. Tritton), "The First and Second Crusades from an anonymous Syriac Chronicle" (JRAS, 1933, 69-101, 273-305).

"Muhammad b. Abi'l-Sadj"; "Muhammad b. Sa'ud"; "al-Mu'izz li-Din Allah"; "al-Musta'li-bi'llah"; (with P. Kraus) "al-Mustansir bi'llah," *Encyclopaedia of Islam.*

Book Reviews:

Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt* (IA, XII, 565-566)

H. C. Armstrong, *Grey Wolf* (IA, XII, 133-134).

Sirdar Iqbal Ali Shah, *The Tragedy of Amanullah* (IA, XII, 567).

H. G. Farmer, *Historical Facts for an Arabian Musical Influence* (BSOS, VII, 219-220).

Dr. K. Krüger, *Kemalist Turkey and the Middle East* (IA, XII, 426).

Rudi Paret, *Die Legendare Maghazi-Literatur* (BSOS, VII, 217-218).

C. Rathjens, *Vorislamische Altertumer* (BSOS, VII, 218-219).

Michel Sabea, *La Réorganisation du Conseil d'État en Syrie* (IA, XII, 567).

H. Young, *The Independent Arab* (IA, XII, 425-426).

1934

"Social Reactions in the Muslim World," JRCAS, XXI, 541-560.

"Na'ib" (with C. C. Davies), *Encyclopaedia of Islam.*

Book Reviews:

C. C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt* (BSOS, VII, 431-433).

C. H. Becker, *Educational Problems in the Far East and the Near East* (IA, XIII, 884).

S. Erskine, *King Faisal of Iraq* (IA, XIII, 133).

K. Grünwald, *The Industrialization of the Near East* (IA, XII, 884-885).

W. H. Ingrams, *Abu Nuwas in Life and in Legend* (BSOS, VII, 434).

Khan Sahib Khaja Khan, *The Philosophy of Islam* (JRAS, 1934, 869).

Ibn Idhari al-Marrakushi, *Al-Bayan al-Mughrib*, ed. E. Lévi-Provençal (BSOS, VII, 435-436).

L. A. Mayer, *Saracenic Heraldry* (BSOS, VII, 426-429).

E. Nolde, *L'Irak: Origines Historiques et Situation Internationale* (IA, XIII, 740).

Dr. W. E. Noordman, *Turkije Zooals het was en is* (IA, XIII, 132).

Revue des Etudes Islamiques, Tome V (BSOS, VII, 429-431).

C. Sekban, *La Question Kurde* (IA, XIII, 741).

Shawki, *Majnun Layla*, tr. A. J. Arberry (BSOS, VII, 433-434).

E. L. Stevenson, tr., *Geography of Claudius Ptolemy* (BSOS, VII, 424-426).

K. Williams, *Ibn Sa'ud, The Puritan King of Arabia* (IA, XIII, 132).

Joseph Ben Meir Zabara, *The Book of Delight*, tr. Moses Hadas (BSOS, VII, 434-435).

1935

"English Crusades in Portugal," *Anglo-Portugese Relations*, ed., E. Prestage, Watford, England.

"Notes on the Arabic materials for the history of the early crusades," BSOS, VII, 739-754.

"Note by Professor H. A. R. Gibb (on Shiism)," A. J. Toynbee, *Study of History*, London, I, 400-402.

"Nizar b. al-Mustansir;" "Ruzzik b. Tala'i," *Encyclopaedia of Islam.*
Book Reviews:
A. Mysuf Ali, *The Holy Quran* (BSOS, VIII, 242).
Jalal ud-Din Ahmed and M. Abdul-Aziz, *Afghanistan* (IA, XIV, 442).
N. Bray, *Shifting Sands* (IA, XIV, 440-441).
René Grousset, *Histoire des Croisades et du Royaume Franc de Jerusalem* (BSOS, VIII, 243-249).
Mahmoud Mohtar Katirjoglou, *La Sagesse Coranique* (BSOS, VIII, 242).
R. Levy, *An Introduction to the Sociology of Islam* (JRAS, 1935, 158-161).
P. H. Mamour, *Polemics on the Origin of the Fatimi Caliphs* (BSOS, VII, 984-985).
M. E. Meissa, *Le Message du Pardon d'Abou'l Ala de Maara* (BSOS, VII, 983-984).
Muhammed b. Qassum al-Ghafiqi, *Kitab al-Murshid fil-Kuhl*, tr. Max Meyerhof (BSOS, VII, 985).
H. P. J. Renaud and G. S. Colin, tr., *Tuhfat al-Ahbab* (BSOS, VII, 985-986).
Revue des Etudes Islamiques, Tome VIII (BSOS, VIII, 241).
Paul Sbath, ed., *al-Dastur al-Bimaristani* (BSOS, VII, 985-986).
R. Tritonj, *L'Unità della Siria e l'Indivisibilità del suo Mandato* (IA, XIV, 586-587).

1936

"The Situation in Egypt," IA, XV, 351-373.
Book Reviews.
N. Bray, *A Paladin of Arabia* (IA, XV, 628).
Ibn ach-Chihna, *Les Perles Choisies*, tr. J. Sauvaget (JRAS, 1936, 161-162).
C. Edmonds, *T. E. Lawrence* (IA, XV, 627-628).
B. S. Erskine, *Palestine of the Arabs* (IA, XV, 475).
R. H. Kiernan, *Lawrence of Arabia* (IA, XV, 628).
H. Kluge, *Das Königreich Irak* (IA, XV, 474).
H. Kohn, *Die Europäisierung des Orients* (IA, XV, 473).
E. Main, *Iraq: From Mandate to Independence* (IA, XV, 473-474).
W. H. Ritsher, *Criteria of Capacity for Independence* (IA, XV, 474)
R. S. Stafford, *The Tragedy of the Assyrians* (IA, XV, 474-475).
C. Sykes, *Wassmuss: The German Lawrence* (IA, XV, 628).

1937

*"Al-Mawardi's Theory of the Khilafah," *Islamic Culture*, XI, 291-302.
"Thomas Walker Arnold," *Dictionary of National Biography, 1922-1930*, pp. 25-26.
Book Reviews:
H. E. Allen, *The Turkish Transformation* (IA, XVI, 164).
F. Awad, *La Souveraineté Égyptienne et la Déclaration du 28 Février 1922* (IA, XVI, 164).
R. Blachère, *Abou T-Tayyib al-Mutanabbi* (BSOS, VIII, 1160).
F. Z. Fahri, *Essai sur la Transformation du Code Familial en Turquie* (IA, XVI, 164).
H. A. Foster, *The Making of Modern Iraq* (IA, XVI, 163).
Francesco Gabrieli, *Il Califfato di Hisham* (BSOS, VIII, 1161-1162).
C. P. Grant, "The Syrian Desert" (*Economic History Review*, VIII, 101).
J. de Monicault, *Le Port de Beyrouth* (IA, XVI, 818).

Revue des Études Islamiques, Tome IX (BSOS, VIII, 1164-1165).
J. Schacht, ed., G. *Bergsträsser's Grundzüge des Islamischen Rechts* (BSOS, VIII, 1163-1164).
Von Norbert von Bischoff, *Ankara* (IA, XVI, 164).
R. F. Woodsmall, *Moslem Women Enter a New World* (IA, XVI, 817).

1938

."Law and Religion in Islam," *Judaism and Christianity*, ed., E. J. Rosenthal, III, London, 145-168.
Editor (with others) of *The Encyclopaedia of Islam: Supplement*. "al-Muhibbi," "al-Muradi," "Ta'rikh," *Encyclopaedia of Islam: Supplement*.
Book Reviews:
George Antonius, *The Arab Awakening* (*The Spectator*, Nov. 25, p. 912).
Alfred Bonné, *Der Neue Orient* (IA, XVII, 585).
S. Chew, *The Crescent and the Rose* (*Modern Language Review*, XXXIII, 580).
Marcel Clerget, *Le Caire* (BSOS, IX, 472-473).
S. D. F. Goitein, *The Ansab al-Ashraf of al-Baladhuri* (BSOS, IX, 468).
Walther Hellige, *Die Regentschaft al-Muwaffaqs* (BSOS, IX, 469).
S. Hillelson, *Sudan Arabic Texts* (BSOS, IX, 471-472).
J. M. Jones, *La Fin du Mandat Français en Syrie et au Liban* (IA, XVII, 872).
D. F. Karaka, *I Go West* (JRCAS, XXV, 307).
M. Muhtar-Katircioglu, *The Wisdom of the Qur'an* (JTS, XXXIX, 209).
Ibrahim Mustafa, *Ihya' an-Nahw* (BSOS, IX, 471).
M. Riad, *La Nationalité Egyptienne* (IA, XVII, 584).
Ronald Storrs, *Orientations* (IA, XVII, 87-88).
Hafiz Wahbah, *Jazirat al-'Arab fi'l-Qarn al-'Ishrin* (JRAS, 1938, 117).
W. W. White, *The Process of Change in the Ottoman Empire* (IA, XVII, 872).

1939

*"Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate," *Archives d'histoire du droit oriental*, III, 401-410 (reprinted in 1948).
"Nationalism in the Near East," *Nationalism*, London, Royal Institute of International Affairs, 147-151.
"University in the Arab-Moslem World," *University Outside Europe*, ed., E. Bradby, London, 281-297.
Book Reviews:
Zaki 'Ali, *Islam in the World* (IA, XVIII, 135).
A. J. Arberry, ed., *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office*, II. *Sufism and Ethics* (BSOS, IX, 1092).
Centre d'Etudes de Politique Étrangère, *L'Egypte Indépendante* (IA, XVIII, 580-581).
A. E. Crouchley, *The Economic Development of Modern Egypt* (IA, XVIII, 581).
Nabih Amin Faris, tr., *The Antiquities of South Arabia* (GJ, XCIII, 532).
A. M. Husain, *The Rise and Fall of Muhammad bin Tughluq* (JRCAS, XXVI, 533-534).
Rom Landau, *Search for To-morrow* (IA, XVIII, 134-135).
C. N. Johns, *Palestine of the Crusades* (JRAS, 1939, 273).
M. von Oppenheim, *Die Beduinen* (IA, XVIII, 871).
Revue des Études Islamiques, Tome X, XI (BSOS, IX, 1092).

O. Spies, *An Arab Account of India in the Fourteenth Century* (BSOS, IX, 1091-1092).

B. Vernier, *La Politique Islamique de l'Allemagne* (IA, XVIII, 714-715).

1940

The Arabs (Oxford pamphlets on World Affairs, no. 40), Oxford.

Book Reviews:

Dr. A. E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul 'Arabi* (JTS, XLI, 219-220).

Bernard Lewis, *The Origins of Isma'ilism* (BSOAS, X, 797).

Obituary: "David Samuel Margoliouth, 1858-1940" (JRAS, 1940, p. 392-394).

1941

"Egypt," *Proceedings of the Royal Institute of Great Britain* XXXI, 390-419 (Lecture given on March 4, 1941).

Obituary: "Edward Denison Ross, 1871-1940" JRAS, 1941, p. 49-52.

1942

"Social change in the Near East" and "Future for Arab Unity," P. W. Ireland, ed., *Near East: problems and prospects*, Chicago, pp. 33-64, 67-99.

1943

*"Khawatir fil-Adab al-Arabi, I. Bad' at-Ta'lif al-Nashri," *al-Adab wal-Fann*, I, No. 2, London, 2-18.

Book Review:

F. Rosenthal and R. Walzer, ed., *Alfarabius de Platonis Philosophia* (*The Oxford Magazine*, LXII, 82).

1944

"Islamic archaeology," University of London, Institute of Archaeology, *Occasional Papers*, V, 34-35.

"Middle Eastern Perplexities," IA, XX, 458-469.

Book Review:

V. Minorsky, *Sharaf al-Zaman Tahir Marvazi on China, the Turks and India* (JRAS, 1944, p. 94-95).

Obituary: "Duncan Black Macdonald" (JRAS, 1944, pp. 87-88).

1945

*"Khawatir fil-Adab al-Arabi, II. Nash' et al-Insha' al-Adabi," *al-Adab wal-Fann*, III, No. 1, London, 2-13.

"Toward Arab Unity," *Foreign Affairs*, XXIV, 119-129.

1946

Revision of the English translation of *Claudius Galenus, Galen on Medical Experience* (tr. with notes by R. Walzer), London and New York, 1946.

Obituary: "Reynold Alleyne Nicholson" (JRCAS, XXXIII, 7-8).

1947

Modern Trends in Islam (Haskell Lectures in Comparative Religion), Chicago, University of Chicago Press, 1947. Indonesian tr. by L. E. Hakim,

Aliran-Aliran Modern dalam Islam, Djakarta, 1952; French tr. by B. Vernier, *Les Tendances modernes de l'Islam*, Paris, 1949; Unauthorized Arabic tr. by Kamil Suleyman, *al-Ittijahat al-Haditha fil-Islam*, Beirut, 1954.

Book Reviews:

Prince Aga Khan and Z. Ali, *L'Europe et L'Islam* (IA, XXIII, 271).

G. von Grunebaum, *Medieval Islam (English Historical Review*, LXII, 380-381).

Syed Abdul Vahid, *Iqbal, His Art and Thought (Oxford Magazine*, LXV, 164).

1948

"Arab poet and Arab philologist," BSOAS, XII, 574-578.

"The argument from design. A mutazilite treatise attributed to al-Jahiz," *Ignace Goldziher Memorial Volume*, I, Budapest, 150-162.

*"The structure of religious thought in Islam," MW, XXVIII, 17-28, 113-123, 185-197, 280-291. Tr. by J. and F. Arin, *La Structure de la Pensée Religieuse de l'Islam*, Paris, Institute des hautes études marocaines, 1950; Tr. by Dr. Adil al-Awwa, *Bunyat al-Fikr al-Dini fil-Islam*, Damascus, 1959.

Book Reviews:

R. Montagne, *La Civilisation du Désert* (IA, XXIV, 454).

E. Taylor, *Richer by Asia* (IA, XXIV, 608).

A. S. Tritton, *Muslim Theology* (JRAS, 1948, pp. 195-196).

1949

Mohammedanism: An historical survey, Oxford University Press, 1949 (second edition, 1953; Mentor book edition, 1955).

In *The Dictionary of National Biography, 1931-1940*, London: "Sir Muhammad Iqbal," pp. 461-462; "Stanley Lane-Poole," pp. 715-716.

Book Review:

E. E. Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica* (IA, XXV, 539).

1950

"The Arabic sources for the Life of Saladin," *Speculum*, XXV, 58-72.

(with Harold Bowen) *Islamic Society and the West*, I, *Islamic Society in the Eighteenth Century*, part 1 (Oxford University Press).

"The Encyclopaedia of Islam," *Islamic Literature*, II, 334-338.

"Abdul 'Aziz Ibn Sa'ud," "Aden: History," "Alexandria: History" (in part), "Arabia: History," "Arabic Language: History," "Bahrain Islands: History," "Caliphate," "Cyrenaica: History (Mediaeval and Modern)," "Druses," "Egyptian History," "Fatimids or Fatimites," "Fezzan: History," "Hadhramaut: History," "Ibrahim Pasha," "Ismail Pasha," "Kowait: History," "Mamluks," "Mehemet Ali," "Nabateans," "Oman: History," "Omar," "Sabaeans," "Sinai: History" (in part), "Sudan: History," "Transjordan: History," "Tripolitania: History," "Turkestan: History," "Yeman: History," "Zaghlul, Sa'ad," in *Chamber's Encyclopaedia*.

Book Reviews:

Gerald de Gaury, *Arabian Journey* (IA, XXVI, 573).

Philip K. Hitti, *The Arabs: A Short History (History*, n.s. XXXV, 111-112).

John La Monte, *The World of the Middle Ages* (MW, XL, 59-60).

Khalil Mardam Bey, ed., *Diwan 'Ali Ibn al-Jahm* (JRAS, 1950, 192-193).
Rhazes, *The Spiritual Physick*, tr. A. J. Arberry (JRAS, 1950, 189).
J. Spencer Trimingham, *Islam in the Sudan* (JRAS, 1950, 85).
W. Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam* (JRAS, 1950, 86).

1951

"Anglo-Egyptian relations: a revaluation." IA, XXVII, 440-450.
*"The Armies of Saladin," *Cahiers d'histoire egyptienne*, III, 304-320.
*"La reaction contre la culture occidentale dans le Proche Orient," *Cahiers de l'Orient Contemporain*, XXIII, 1-10 (tr. by 'Adil al-Awwa, *Inqadh al-Mujtama'a al-Islami*, Damascus, 1952).
In *Near East and the Great Powers*, ed., R. N. Frye (Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts): "Political and economic factors: introductory," pp. 9-10; "Oriental Studies in the United Kingdom," pp. 85-88; "Conclusion," pp. 193-195.
In *Near Eastern Culture and Society*, ed., T. C. Young (Princeton University Press, Princeton, New Jersey), "Near East perspective: the present and the future," pp. 227-239.
Book Reviews:
Joseph Schacht, *The Origins of Muhammedan Jurisprudence* (*Journal of Comparative Legislation*, 3rd series, XXXIII, 113-114).
W. Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam* (*History*, n.s. XXXVI, 144).

1952

*"The Achievement of Saladin," *Bulletin of the John Rylands Library*, XXXV, 44-60.
"Egypt," *United Empire*, XLIII, 68-76.
"The millenary of Ibn Sina," BSOAS, XIV, 496-500.
"Abbasids," "Abu-Bekr," "Almohades" (in part), "Almoravides" (in part), "Alp Arslan," "Caliphate," "Islam," "Omar," *Encyclopaedia Britannica*.
Book Reviews:
A. J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (JTS, n.s. III, 148-149).
Marcel Colombe, *L'Evolution de l'Egypte* (IA, XVIII, 252-253).
Harry Hazard, ed., *Atlas of Islamic History* (*English History Review*, CCLXII, 628-629).
Histoire Universelle de Rashid ad-Din Fadl Allah Abul-Khair (ed. and tr. K. Jahn).
Ibn al-Mugawir, *Descriptio Arabiae Meridonalis Pars I* (*Tarikh al-Mustabsir*) (ed. Oscar Löfgren), and
Abd al-Karim ibn Muhammad as-Sam'ani, *Die Methodik des Diktatkollegs* ed., Max Weisweiler (reviewed jointly with A. S. Tritton) (JRAS, 1952, pp. 155-156).

1953

"Al-Barq al-Shami: The History of Saladin by the Katib 'Imad al-Din al-Isfahani," *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, LII, 93-115.
*"An interpretation of Islamic history," *Journal of World History*, I, 39-62

(reprinted in MW, LXV, 4-15, 121-133; published as a book under the same title, Lahore, Orientalia, 1957).

*"The Social Significance of the Shu'ubiya," *Studia Or Pedersen*, Copenhagen, pp. 105-114.

"Bi-Mu'alaja Jedida lil-Ta'rikh al-'Arabi," *al-Nada' al-Ijtima'i* (Baghdad), pp. 47-57.

"Seljuks," "Timur," *Encyclopaedia Britannica.*

Editor (with J. H. Kramers) of *The Shorter Encyclopaedia of Islam*, Brill and Co., Leiden.

Book Reviews:

Dwight M. Donaldson, *Studies in Muslim Ethics* (*Church Quarterly Review*, XLIV, 482-484).

Hisham ibn al Kalbi, *The Book of Idols*, tr. Nabih Amin Faris (JRAS, 1953, pp. 65-66).

E. Jackh, ed., *The Background of the Middle East* (*Welt des Islams*, n.s. II, 293).

A. A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, II. *La Dynastie Macédonienne* (JRAS, 1953, pp. 64-65).

1954

"Why we learn the Arabic Language," *al-Islam* (Karachi), II, 39.

Editor (with others), *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*, "'Abd Allah b. al-Zubayr," "'Abd al-Hamid b. Yahya b. Sa'd," "'Abd al-Malik b. Marwan," "'Abd al-Rahman b. Khalid," "'Abd al-Rahman b. Samura," "Abu'l-Fida," "Abu Firas al-Hamdani," "Abu'l-Sadj," "Abu'l-Saraya al-Shaybani," "Abu 'Ubayda Ma'mar b. al-Muthanna," "Abu 'Ubayda b. al-Djarrah," *The Encyclopaedia of Islam: New Edition.*

"Persia" (in part), *Encyclopaedia Britannica.*

Book Reviews:

A. J. Arberry, *The Holy Koran, An Introduction with Selections* (JTS, n.s. V. 159).

H. G. H. Abu Shaqra, *al-Harakat fi Lubnan ila 'Ahd al-Mutasarrifiya* (JRAS, 1954, pp. 78-79).

Richard Bell, *Introduction to the Qur'an* (*Hibbert Journal*, LII, 413-415).

A. A. A. Faidi (Fyzee), ed. *Da'a'im al-Islam* (JRAS, 1954, p. 99-100).

Ibn Hazm, *The Ring of the Dove*, tr. A. J. Arberry, and Ibn Sa'id, *An Anthology of Moorish Poetry*, tr. A. J. Arberry (JRAS, 1954, pp. 75-76).

Stephen Longrigg, *Iraq, 1900 to 1950* (*Parliamentary Affairs*, VII, 452-453).

James Robson, ed., *An Introduction to the Science of Tradition* (JRAS, 1954, pp. 194-195).

W. Montgomery Watt, *Muhammed at Mecca* (*Hibbert Journal*, LII, 201-202).

G. M. Wickens, ed., *Avicenna: Scientist and Philosopher* (JRAS, 1954, p. 100).

1955

"Constitutional Organization," in M. Khadduri and J. J. Liebesny, ed., *Law in the Middle East*, I, *Origin and Development of Islamic Law*, Washington, pp. 3-27.

*"The Evolution of Government in Early Islam," *Studia Islamica* IV, 1-17.

"The Fiscal Rescript of 'Umar II," *Arabica*, II, 1-16.

"The Influence of Islamic Culture on medieval Europe," *Bulletin of the John Rylands Library*, XXXVIII, 82-98.

In *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton, Vol. I, *The First Hundred Years* (ed. Marshall W. Baldwin) : "The Caliphate and the Arab States," pp. 81-98; "Zengi and the Fall of Edessa," pp. 449-462; "The Career of Nur ad-Din," pp. 513-527; "The Rise of Saladin, 1169-1189," pp. 563-589.

"al-'Adil," "Adjnadayn," "Afamiya," "al-Afdal," "Afghanistan" (in part), "Afrasiyab," "Afshin" (in part), "Agha Khan," *Encyclopaedia of Islam: New Edition.*

"Spain" (in part), "Syria" (in part), *Encyclopaedia Britannica.*

Book Reviews:

Anne S. K. Lambton, *Islamic Society in Persia* (IA, XXXI, 392).

John Marlowe, *Anglo-Egyptian Relations, 1800-1953* (IA, XXXI, 113-114).

V. Minorsky, *Studies in Caucasian History* (BSOAS, XVII, 187-188).

Thomas O'Shaughnessy, *The development of the meaning of spirit in the Koran* (JRAS, 1955, 189).

H. St. John Philby, *Sa'udi Arabia* (JRAS, 1955, p. 190).

1956

"Problems of Modern Middle Eastern History," *Report on Current Research, Spring, 1956,* The Middle East Institute, Washington, pp. 1-15.

"Social Reform: factor X," *Atlantic Monthly,* 198, pp. 137-141. Reprinted in W.Z. Laqueur, ed. *The Middle East in Transition,* London, 1958, pp. 3-11.

"Ahmed Amin," "Ak Sunkur," "Akhlak" (in part), "Ali b. al-Djahm," *Encyclopaedia of Islam: New Edition.*

"Asma'i," *Encyclopaedia Britannica.*

Book Reviews:

Gustav E. von Grunebaum, ed., *Studies in Islamic Cultural History* (JRAS, 1956, p. 119).

Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam* (MEJ, X, 201).

Rudolph Sellheim, *Die Klassisch-Arabischen Sprichwort Ersammlungen* (JRAS, 1956, p. 119).

Eric Schroeder, *Muhammad's People* (MW, XLVI, 69-71).

1957

(with Harold Bowen), *Islamic Society and the West,* I, *Islamic Society in the Eighteenth Century,* part II (Oxford University Press).

"Government under Law in Muslim Society," American Council of Learned Societies, *Government under Law and the Individual,* Washington, 1957, pp. 16-26.

"Unitive and Divisive Factors in Islam," *Civilisations,* VII, 507-514.

"Antakiya" (in part), " 'Arabiyya. B. Arabic Literature," " 'Arafa" (in part), *Encyclopaedia of Islam: New Edition.*

Foreward to:

Dr. R. Roolvink, *Historical Atlas of the Muslim Peoples* (Djambatan, Amsterdam), v.

Book Review:

K. Cragg, *The Call of the Minaret* (*Religion in Life,* XXVI, 618-620).

1958

"Address (on Teaching in the Humanities)," *Conference on Research and*

Advanced Teaching in the Humanities in Pakistan Universities, Karachi, pp. 7-12.
The Travels of Ibn Battula, A.D. 1325-1354, I (Hakluyt Society, *Works,* 2nd series, no. 110), Cambridge, England.
*"Arab-Byzantine Relations under the Umayyad Caliphate," *Dumbarton Oaks Papers,* XII, 219-233.
"Arsuf," "Asad b 'Abd Allah," "Asma," "al-'Attar," "Aydhab," *Encyclopaedia of Islam: New Edition.*
"Esquisse d'un programme d'Etudes sur l'Orient et Occident: Divergence et convergence," *Etudes Méditerranéennes,* IV, 5-9.
Book Reviews:
Nabia Abbott, "Studies in Arabic Literary Papyri," I. Historical Texts (JNES, XVII, 222-224).
A. J. Arberry, *Reason and Revelation in Islam* (*Welt des Islams,* n.s. V, 272-273.
———, *The Seven Odes: The first chapter in Arabic Literature* (*Welt des Islams,* n.s. V, 271-272).
H. Birkelund, *Stress Patterns in Arabic* (*Journal of Semitic Studies,* III, 215).
L. H. Coult, Jr., *An annotated research bibliography of the Fellah of the Egyptian Nile, 1798-1955* (IA, XXXIV, 546-547).
Wilfred C. Smith, *Islam in modern history* (JAOS, LXXVIII, 126-127).
Forward To:
Jacob M. Landau, *Studies in the Arab Theater and Cinema* (University of Pennsylvania Press, Philadelphia), ix-x.

1959

"Islam," *The Concise Encyclopaedia of Living Faiths,* R. C. Zaehner, ed., pp. 178-208.
Book Review:
Hassan Sa'ab, *The Arab federalists of the Ottoman Empire* (MW, XLIX, 323).

1960

"Politics and Prospects in the Arab Middle East," *University of Toronto Quarterly,* XXIX, 168-180.
"Factors of Cultural Divergence," *Journal of the Pakistan Historical Society,* VIII, 85-89.
Book Reviews:
Ibn Khaldun, *Muqaddamah,* tr. Franz Rosenthal, (*Speculum,* XXXV, 139-142).
Kamel Hussein, *City of Wrong: A Friday in Jerusalem,* tr. Kenneth Cragg (*Religion in Life,* XXIX, 158-159).
Dominique Sourdel, *Le Vizirat 'Abbaside de 749 à 936,* Vol. 1 (MEJ, XIV, 344-345).

1961

Foreword to:
Menahem Mansoor, *English-Arabic Dictionary of Political, Diplomatic, and Conference Terms,* New York.
"Islam in the Modern World," Tibor Kerekes, ed., *The Arab Middle East and Muslim Africa,* pp. 9-25.
"Government and Islam under the Early 'Abbasids: the Political Collapse of Islam," *L'Elaboration de l'Islam,* Paris, pp. 115-127.

فهرس الاعلام

ش

ص

ق

ك

ل

م

فهرس الأماكن

فهرس المؤلفات

ط

ظ

ع

غ

ف

ق

فهرس المحتويات

القسم الثاني : في النظم والفلسفة والدين

القسم الثالث : دراسات في الأدب العربي